قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

التسامح ومنابع اللاتسامح
(١)

احميدة النيفر — محمدحسين فضل الله — عبدالله ابراهيم
رضوان السيد — ابو يعرب المرزوقي — السيد ولدباه
علي حرب — أبوبكر أحمد باقادر — غالب الشابندر
نادر كاظم — عبد الكريم سروش — ماجد الغرباوي
هشام داود — عبد المجيد الشرفي — مصطفى ملكيان

السنة الثامنة ـ العدد ٢٧ ربيع ٢٠٠٤ ـ ١٤٢٥

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of Contemporary Muslim

27th , 2004 - 1425

سعر العدد

• لبنان 7000ل.ل • سوريا 125ل.س • الأردن 2.5دينار • الكويت 2دينار
• العراق 1500دينار • الامارات العربية 25درهماً • البحرين 2.50 دينار
• قطر 20ريالاً • السعودية 20ريالاً • عمان 2ريال • اليمن 350ريالاً
• مصر 10جنيهات • السودان 100دينار • الصومال 150 شلناً • ليبيا 5 دنانير
• الجزائر 25 ديناراً • تونس 2.5دينار • المغرب 30درهماً • موريتانيا 450 أوقية
• تركيا 15000ليرة • قبرص 5جنيهات • فرنسا 40فرنكاً • المانيا 20ماركاً
• أيطاليا 15000ليرة • بريطانيا 5جنيهات • سويسرا 20فرنكاً
• هولندا 30فلورن • النمسا 125شلناً • كندا 18دولاراً
• امريكا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً.

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

السنة الثامنة ـ العدد ٢٧ ربيع ٢٠٠٤ ـ ١٤٢٥

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

qahtanee@hotmail.com

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

* الدعوة للتعددية والتسامح، وإرساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
* اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
* ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
* الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.
* تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقاً من: الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها.
* تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

قواعد النشر في مجلة قضايا اسلامية معاصرة

* الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
* ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع.
* تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية.
* للمجلة الحق في اعادة نشر المادة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها.

الترجمات: حيدر نجف.

مراسلات التحرير: qahtanee@hotmail.com

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار اميركي
الأفراد ٥٠ دولار اميركي

محتويات العدد

كلمة التحرير

التسامح ليس منة أو هبة — عبدالله ابراهيم — ٤

حوارات

التسامح ومنابع اللاتسامح — محمد حسين فضل الله — ٢٣

الخلاف يعود الى عالم الأسماء — حسين نصر — ٣٨

الدين والتسامح والمدنية — عبدالكريم سروش — ٥٠

ندوة

التسامح ومنابع اللاتسامح — أبويعرب المرزوقي وآخرون — ٩٤

دراسات

مفهوم التسامح — مصطفى ملكيان — ١٢٨

المسلمون في عالم عدائي — عبد المجيد الشرفي — ١٣٩

العنف الديني تجاه الآخر — رضوان السيد — ١٥٧

التصوف كجسر بين الاديان — آن ماري شيمل — ١٦٥

نقد المركزية البشرية — علي حرب — ١٨٥

على طريق التسامح — غالب الشابندر — ٢٠٤

تحالف المعرفة والهيمنه — نادر كاظم — ٢١٤

الآخر والهوية والتراحم — أحميدة النيفر — ٢٤٥

نقد العدد الماضي

التعددية مشروع انساني — ماجد الغرباوي — ٢٧١

حيرة المجتمعات الإسلامية

في القول بأنّ التسامح ليس مِنّة أو هِبة

د . عبدالله إبراهيم*

(١)

في رواية "جاك القدري" للكاتب الفرنسي ديدرو(١٧١٣ـ١٧٨٤) يرتحل كل من "جاك" و"المعلّم" إلى مكان مجهول، وغير محدد، وطوال الرواية تخلط أفعال الشخصيتن بتعليقات المؤلف، إلى درجة تكاد تتحول فيها الرواية إلى هلوسة ندر مثيلها في الآداب السردية، وفي إحدى تلك التعليقات يقول المؤلف، عنهما " واصلا دربهما، وهما يمضيان دوما من غير أن يعرفا إلى أين هما ذاهبان، على الرغم من أنهما كانا يعرفان تقريبا إلى أين ينويان الذهاب" فكلّ من "جاك" و" المعلم" لايعرفان الهدف من رحلتهما، يعرفان بشكل محدود جدا إلى أين ينويان الذهاب في كل مرحلة فقط، لكنهما جاهلان بهدف الرحلة، كل ما يعرفانه هو الارتحال من مكان إلى مكان، ثمة "قدر" قرّر عليهما المضي في رحلة لايعرفان الغاية منها، ولا إلى أين ستنتهي، فيمضيان فيها غير عارفين بغير موطئ أقدامهما. لاينتهي الأمر عند هذا الحد، فـ"ديدرو" بسخريته المرّة، دفع بجاك والمعلم إلى خوض سجال يقرب إلى أن يكون لاهوتيا أملاه القدر عليهما، فامتثلا له، وانتهيا فيه إلى أن يكون جاك هو المتبوع، والمعلم هو التابع. تغيرت تراتبية العلاقة بينهما، أصبح المتعلّم يقود المعلّم، وانتهيا خاضعين لتبعية مختلفة عما كانا عليه في بداية أحداث رحلتهما العجيبة، التي ينتهي القارئ المعني بسطح النص إلى أنها رحلة عابثة، لامعنى لها، ولاقصد من ورائها،

---

* مفكر وأستاذ جامعي من العراق.

وليس لها من مسوّغ، كأي رحلة يمليها القدر، وتدفع بها الصدف. ويرجّح بان "ديديرو" يعتبر تلك الرحلة كناية عن طبيعة الاستسلام لقوى خارجة على إرادة الإنسان، تدفع به إلى إرتحال مجهول المسار والغاية، وليس له سوى أن يملأ حياته بالثرثرة والانتظار؛ لكي يصبح لمرور الزمن معنى.

لم أجد أفضل من حيرة جاك ومعلمه، وجهلهما، وتبادل الأدوار فيما بينهما، والغموض المعتم المملوء بالثرثرة وتقاطع الحوارات، في تلك الرواية الغريبة التي يمكن أن تؤول إلى أكثر من مستوى، مثلا معبرا عن حيرة المجتمعات الإسلامية الآن. إنها مجتمعات غير عارفة بهدفها، تتحرك ببطء كالسلحفاة، وتنشغل في حوارات لا معنى لها، ولا تعرف ما تريده، ولا الغاية من حركتها، وهي مجتمعات استجابت نخبها لرغبات عامتها، فانقادت لها؛ لأن تلك النخب فقدت البصيرة التاريخية والعقلية التي تمكنها من شق الطرق الصحيحة لعموم تلك المجتمعات، رأينا خلال العقود الأخيرة كيف تداعت الأفكار الحرّة، وانهارت الأنساق الأقرب إلى العقلانية، وكيف دهم المجتمعات الإسلامية جموح الإنغلاق، وضيق العلاقات الاجتماعية،وهيمنة التفسيرات اللاهوتية المطلقة للدين، وترسخ الميول الطائفية والمذهبية والعرقية، وكيف أعيد تشكيل العلاقات بين النخب والناس، وكيف تغيرت علاقة التابع بالمتبوع، بما جعل كثيرا من تلك المجتمعات لا تتوفر لها ظروف تعليم وتفكير، وحريات واختيارات صحيحة، وكيف يتسارع كثيرون من قادة الأحزاب والحركات، وقادة الرأي العام، والفاعلين الاجتماعيين، إلى المراجع الدينية والقبلية، شبه المنقطعة عن إيقاع الحياة الحديثة، وتطوراتها المعقدة، لينتزعوا منها شرعية أدوارهم، فذابت ادعاءات التحديث الفكري والسياسي والاجتماعي، وسط التقاليد الصارمة، لمجتمعات كادت تنغلق على نفسها، ولم تعد تعرف التسامح، ولاتقر به، فلاتسامح في مجتمعات تمضي جادة في حجب نفسها عن حركة الحياة، ولا تعرف ماذا تريد، وتسعى لانتاج أيدلوجيات تهييجية، لاتختلف كثيرا عن الأيدلوجيات التي انتجتها النظم الشمولية المستبدة.

ترتسم الآن في الأفق تحولات، تدفع بظهور ضروب جديدة من الاستبداد الاجتماعي ـ الديني، الذي ينتج أيدلوجيا شمولية، تدعي اكتساب شرعيتها من تفسير ضيق للدين، طبقا لمذهب ما، أو حقبة تاريخية، بما يفقد الدين دوره الاصلاحي -

الأخلاقي العام، حلت التفسيرات الضيقة للدين محل النصوص الأصلية، وهذه التفسيرات المحكومة بغايات لها صلة بتطلعات مجتمعات حرمت من ممارسة أدوارها، أخذت على أنها الدين الحقيقي، وبغياب نقد عقلي لتلك التفسيرات، تتوارى امكانات الحوار، ويصبح التسامح حلما بعيد المنال، فالتسامح ليس عفوا تصدره المجتمعات عن مارقين بعد توبتهم، أو خارجين مخربين للقيم الكبرى، إنما هو قبول كامل ونهائي بالآخر المختلف، بما يجعله مشاركا في كل شيء، وليس ملحقا مهمشا ذا دور تكميلي.

(٢)

تكاد المجتمعات الإسلامية تنفرد بين المجتمعات في العالم المعاصر بعمق القلق الذي تعيشه. كثير من المجتمعات تخطت أحاسيس التأثيم والخوف والقلق والحيرة والتردد واللامبالاة. أما المجتمعات الإسلامية الحالية فتعيش ازدواجاً خطيراً، تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية شديدة التعقيد، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين هذين النسقين من أنساق القيم على أسس عقلية واضحة، فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال، يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا اصطدمت وتداخلت في الوعي واللاوعي الجمعي الإسلامي جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة، لا على الدخول إلى قلب الحداثة، ولا الانفصال عن الماضي، فظلت عالقة، حائرة، تمضي، ولاتعرف إلى أين تتجه. هناك زمنان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي(= العالم الإسلامي بوصفه منظومة ثقافية، واستخدم هذا المصطلح بكثير من التحفّظ، وأفضل عليه مصطلح المجتمعات الإسلامية، كيلا تُمنح شرعية للمجتمعات الأخرى باختلاق عوالمها الدينية، على غرار مصطلح العالم الإسلامي) الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكّنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم

كشوفات العصر الحديث، في كل ما يتصل بالحياة الاجتماعية والشراكة السياسية، والحقوق والواجبات التعاقدية، وتداول السلطات، وهضم العقلانية، وتبني الفكر العلمي ـ العقلي ـ التداولي منهجا للحياة.

المجتمعات الإسلامية لم تتمكّن بعدُ من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكّن من التكيّف مع الحضارة الحديثة، وعلى هذا انشطرت بين قيم نصية رفيعة ومتعالية، وقيم غربية حديثة تبدو لها منحطة، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه. فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام، تقوم على فهم مدرسي ضيّق له، يعنى بالطقوس، والأزياء، والتمايز بين الجنسين، والحلال والحرام والطهارة، والتكفير والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من المعاني، التي يسهل التلاعب بها طبقا لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصّبة، لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للمجتمعات الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخّرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي ونسقه اللاهوتي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر، وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحثّ على التغيير والتجديد. واصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تخطيها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخّرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبالإجمال إحياء مجتمع" المِلَل والنِحَل" كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية، التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبّان تلك الحقبة، التي يفترض أن النموذج المطلوب قد

ظهر فيها. ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، التي تحول دون التسامح بكل جوانبه، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبنّي نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، لا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدّد بتجدّده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنّب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتّكئ على السجالات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدّم نفسه كنموذج مرن ومفتوح، يُثرى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة.

أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حداثته بكاملها، دون النظر إلى اختلاف السياقات الثقافية، والاندماج في عالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطوّر في معظم مجالات الحياة العملية، وضَمن للإنسان حقوقه كفرد ومواطن وفاعل اجتماعي، ورسّخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية، تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حدّ سواء، فإنهم يتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخّض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه اُشتّق من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه ثمرة ذلك الواقع، لأنه متّصل به اتصال الجنين بالرحم، وتطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنّيه.

التوتّرات العميقة والمعقدة القائمة الآن في صلب المجتمعات الإسلامية، يتّصل كثير منها بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما، فلا يمكن

تجريد نموذج من خصائصه الذاتية، وفرضه على حالة مختلفة، سواء أكان نموذجاً دينيًا مستدعى من الماضي، أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجه الخاص، الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه.المجتمعات الإسلامية لم تزل دون إمكانية إنتاج نموذجها الثقافي الخاص بها وتطويره، فهي تترنح بين خيارات ثقافية جهزها الآخرون، سواء أولئك الذي وصلوا إليها عبر الجغرافية، أو أولئك الذي جاءوا إليها حاملين وعودهم الكبرى عبر التاريخ. ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية والدينية، من ناحية الانتماء العرقي، والشعور العقائدي، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنها بذرت خلافا جديدا، تمثله مفاهيم التمركز والتفوق، والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم التناقضية-السجالية، التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانونا ثقافيا، وهو أن البطانة الشعورية ـ العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ، والتخيّل، والاعتقاد، واللغة، والتفكير، والانتماءات، والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة، بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للإنبعاث مجددا في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة، تُدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه. وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي، الذي يصبح حضوره ملحّا، حينما تدفع المجتمعات إلى خيارات مرتبكة، غامضة، وقدرية، تعتقد أنها تتهدد قيمها وأخلاقياتها، وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها، كما هو واقع في كثير من المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة، إما بسبب مخاضات تغيير داخلي، أو بفعل مؤثرات خارجية.

(٣)

ولكن هل يمكن تتبع الإشكاليات الحقيقية التي تدفع بثقافة الانغلاق، وعدم التسامح، إلى ممارسة فعاليتها في أوساط المجتمعات الاسلامية؟ يكون الجواب ميسورا، حينما نلتفت إلى الطريقة التي تنغلق فيها المجتمعات داخل أنساق ثقافية كبرى، تحول دون رؤيتها للتحولات الجارية في العالم، وفي التاريخ، وفي كيفية قراءة المرويات الكبرى، وفي كيفية الاعتصام بها، والملاحظ أن المجتمعات الإسلامية لم تزل أسيرة الإيمان المطلق بمروياتها الكبرى، وما تتضمنه من أحكام وسجالات وأوصاف لها وللمجتمعات الأخرى. وتلك المرويات، هي: النصوص التأسيسية التي تصوغ تصوراتها عن نفسها وعن الآخر، ومثالها الأكثر وضوحا: النصوص الدينية، وحواشيها من شروح وتفسيرات، والتواريخ الدورية التمجيدية العامّة، وفي الدرجة الثانية: الآداب الجغرافية، السير الشعبية، والحكايات الخرافية، والملاحم، ونصطلح عليها بـ(المرويات) بغض النظر عن الصيغة الأسلوبية لها، سواء أكانت شفوية أم كتابية؛ لأنها تقدم رواية الذات عن نفسها وعن الآخر، مستفيدة من التصورات الشاملة للمخيال الجماعي عند الأمم، وتتظافر المرويات الكبرى في المجتمعات التقليدية، ومنها الإسلامية، من أجل تمثيل الذات والآخر، تمثيلا سرديا Narrative Representation استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية، تأخذ شكلين: ففيما يخص الذات ينتج" التمثيل السردي" الذي تقوم به تلك المرويات الكبرى، ذاتاً نقيّة، وحيويّة وفعّالة، ومتعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم، وفيما يخص الآخر ينتج ذلك "التمثيل" "آخر" يشوبه التوتر والالتباس، والانفعال والمروق أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، ويقع أحيانا ما هو أكثر من ذلك، حينما تسم الآخر بالضلال والحيوانية، والتوحش والبوهيمية، فكأنه كتلة غامضة من الشر الدائم، إذ يحُمّل الآخر بقيم رتّبت بتدرّج، لتكون في تعارض مع قيم الأنا، فيصطنع "التمثيل" تمايزاً بين الذات والآخر، يفضي إلى متوالية من التعارضات، التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول(=الذات) في اختراق الثاني(= الآخر) لتخليصه من خموله وضلاله، وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق، إما بالحرب المقدسة، أو بالدعوة للتطهر من الفساد القيمي والأخلاقي، والاندراج في المسار المستقيم، لأن المرويات الكبرى

تقدم سردا مخصوصا، شديد الاحتفاء بالذات، يجعل منها مركز الحق الدائم، في منأى عن تطورات الزمان، وتغيرات المكان، لأنها تعوم فوق التاريخ، وفوق السياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية، تلحق بها تفسيراتها وشروحها، وتدعمها، وتعززها، ولاتستنبط منها أية قيم معرفية سوى تعميق الأوهام الكبرى بها. تضعها وسط سياج مغلق، كيلا يطالها تفسير مفتوح، وكيلا تجيب عن الأسئلة المباشرة والمتجدّدة لمشاكل الإنسان، الذي ينبغي عليه فقط أن يقترح طرقا للإنخراط فيما تقرره، وتنص عليه، فالمجتمعات البشرية ينبغي أن تصاغ على غرار المجتمعات النصية التي توحي بهاالمرويات الكبرى.

يندر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى سرديات شاملة، لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغا رمزيا، فترشح من تضاعيفها كل المواقف القيمية والثقافية الخاصة بها، وتتمحور مراكزها حول حبكة مخصوصة، تضخ باستمرار قيما مطلقة، تلك الحبكة تمثّل الفكر المتمركز على نفسه خير تمثيل، لأن المرويات الكبرى معتصمة بذاتها، ومنكفئة عليها، ولها آلية تتحصن بها خلف أسوار منيعة، تقصي فيها الآخر، وتشوه حالته الإنسانية. تؤثر المرويات الكبرى في فكرة التمركز حول الذات، وتتأثر بها، فهي تتردد في مجالين خاصين بذلك الموضوع، فمن جهة أولى تنتج التمركز عبر التمثيل، ومن جهة ثانية تعبر عنه خير تعبير،والتمركز حول الذات نمط من التفكير المترفّع، الذي ينغلق على الذات تماما، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه، ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته، وهو نوع من التعلق بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز، والتراتب، والتعالي، يتشكّل عبر الزمن، بناء على ترادف متواصل ومتماثل، لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة، لمواجهة ضغوط كثيرة. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية، أو دينية، أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّه لذلك النقد، هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة، التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر، التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير، الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية، التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

وتمثل تلك المرويات الكبرى ذاكرة، يصار إلى استعادتها طبقا لحاجات متصلة بالوعي الجماعي التقليدي، في ظروف معينة، من أجل أهداف مشتركة، فالماضي يدفع به ليكون جزءا من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحا، وقابلا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، فيما نرى، يحجب النظر عن القضايا الحساسة، والحاجات الحقيقية، والحقوق والواجبات، وتقبل التغيير، والتسامح، والاعتراف بالآخر، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع وبالتاريخ على حد سواء، فكل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب ومتخيّل يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات الدينية والثقافية والعرقية، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة، فالبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق، كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية، في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، ينشط تفسيرات مغلقة للمرويات الكبرى، ويضخّ فيها رغبات دائمة، تريد استخدام الماضي استخداما أيدلوجيا، بما يضفي على الأنا سموّا ورفعة، والآخر خفضا ودونية. إعادة قراءة المرويات الكبرى في ضوء هذه الحاجات، تسهم في هذا الضرب من الصراعات؛ فالأمم تتساجل فيما بينها ـ أيضا ـ عبر الصور الاكراهية، التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها،واستنطاق تلك المرويات إنما هو استنطاق لذاكرة. ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها، كأيدولوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكنا وقف ذلك، إلا استنادا إلى رؤية نقدية، تفضح ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

صورة الآخر في المرويات الإسلامية الكبرى مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه، الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبّر رمزيا وتمثيليا عن تصور المسلمين للعالم، أنتج صورا تبخيسية للآخر، فالعالم خارج دار الإسلام (= مفهوم شائع للدولة الدينية في القرون الوسطى، يوضع بمواجهة دار الحرب، أو دار الكفر، وبينهما تظهر، في بعض الأحيان، دار العهد، أو دار الصلح)كما قامت تلك المرويات بتمثيله،

غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل، وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المفسرين، والفقهاء، والمؤرخين، والجغرافيين، والأدباء، والرحالة، ولم يجر ـ في حدود علمنا ـ نقد معمّق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر. ولم يكن الأمر خاصا بتلك المرويات في دار الإسلام وحدها؛ فالقرون الوسطى(= وهذا المفهوم مثار خلاف بين الأمم والثقافات) تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة ثابتة، والإحساس بالتغيّر محدود جدا، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية، تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمة على التنميط غير المعلّل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام، كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموما بالنقص، وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها. أنتجت المرويات الكبرى تصورات شبه ثابتة للأعراق، والثقافات، والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثّل معيارا يتدخّل في رفع قيمة ما أو خفضها، لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافيا أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية، أو ثقافية، أو دينية، سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها، أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. ومادامت تلك المرويات الكبرى توجّه أفكار المؤرّخين، والجغرافيين، والرحّالة، والمفكّرين، والفقهاء، وكل مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف،

فالمرويات الكبرى تكشف الطريقة البارعة للسرود، التي تنتظم حول حبكة دينية، أو ثقافية، أو عرقية مخصوصة، فتخضع كل عناصر السرد لخدمة تلك الحبكة، التي تظل يقظة في إثراء تمجيدي للذات، وإثراء تبخيسي للآخر.

(٤)

لا يقتصر الأمر على مجتمعات ارتمت في نسيج متشابك من التصورات اللاهوتية، وامتثلت لمرويات تستجيب للنرجسية المسيطرة عليها، بسبب إحساسها بالظلم والاختزال والتهميش، وجرح الكرامة الشخصية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية، إنما تضاف إلى ذلك أسباب تتصل، في كثير من المناطق والبلدان، بنوع الأنظمة السياسية التي تحكمت بتلك المجتمعات في العصر الحديث، وأساليب الاستبداد التي مارستها، وكيفية إخضاع تلك المجتمعات لأيدلوجيات شمولية، وهي أيدلوجيات تدفع بجملة من الفروض الثقافية، لتجعل منها قوانين وأعرافا، ينبغي على الجميع الانصياع لها، وتجارب الحكم الشمولي في كثير من المجتمعات الإسلامية تستحق الوقوف، وإعادة النظر، فقد تظافر كل من الاستبداد الاجتماعي والقبلي التقليدي، مع الاستبداد السياسي الحديث، المنظّم والمدعوم بقوى أمنية وعسكرية، وحزبية، وإعلامية، وأصبح الانغلاق والتعالي فلسفة أخلاقية، تدعم مفاهيم متخلية عن الكرامة الدينية، والعرقية، والوطنية، وظهرت الأيدلوجيات الشمولية القاهرة والمستبدة، ودفعت كثيرا من المجتمعات إلى الإيمان بوهم النقاء العرقي، أو الديني، أو الثقافي، أو المذهبي، فأخضعت المجتمعات لنزعة شمولية (توتاليتارية) عمدت، بصورة منهجية، إلى اجتثاث الماضي الشخصي الدافئ للأفراد، المشبّعين بالقيم الكبرى، فحلّ المواطن المشبع بالولاء الأعمى لتلك الأيدولوجيا، وسادت حكمة القطيع التي يوجهها طاغية (= راع) غامض، مهيب، متعال، في وسط أسطوري مبهم خاص به، ومتطابق تمام المطابقة مع نفسه وأفكاره، لكنه شديد الحضور في تفاصيل الحياة اليومية للمجتمع (=الرعية) يتلاعب به كما يشاء، ويجعل منه حقل تجريب لأفكاره وتصوراته، فوقع المجتمع تحت مديونية خوف من أنه دون ما ينبغي أن يكون عليه، وصيغت علاقاته في ظل رهبة، طالت الخصوصيات الإنسانية لأفراده، واقتلعت المكونات الحميمة لوجودهم، واختلقت ممارسات محددة، أعلن فيها الجميع الولاء والطاعة.

وفي ظل سيطرة الأيدلوجية الشمولية على بعض المجتمعات الإسلامية، أصبح التكوين الإنساني شاحبا، هشًا، فتشكلت مجتمعات محكومة بمعايير الذل، والتبعية، والعبودية، وخيمت فلسفة التكاذب، والمراءاة، والخداع، وصار الخطأ هو الهدف المنشود، وترتّبت العلاقات الاجتماعية في ضوء ذلك، ارتهن المجتمع أسيرا لفكرة يملك سرّها شخص واحد فقط، فيما يتحرك الجميع كدمى بين يديه، أو كظلال باهتة لحقيقته الغامضة، وشغلت النخبة في تأويل أفكاره، ومدّها خارج الزمان والمكان من جهة، والسيطرة الكلية على المجتمع، وإخضاعه بالقوة لتلك التأويلات من جهة ثانية. أشيع الخوف بوجوهه الكثيرة، فالأيدلوجية الشمولية محكومة بنزعة الذعر، والمجتمع ينبغي أن يحكم بالأوامر، والقصاص المبالغ فيه الوسيلة الوحيدة، ليس لمواجهة أولئك الذين لم يمتثلوا بعد، إنما حتى لأولئك الذين كان سوء طالعهم جعلهم مختلفين عن كل ذلك في حقبة سابقة، بسبب انتماءاتهم الطبقية، أو الدينية، أو العرقية، أو المهنية، أو الثقافية. ولا يدان المرء على حاضره فحسب إنما على ماضيه. يجرى تنقيب دقيق في سيرته الشخصية، من النواحي الفكرية، والعرقية، والطبقية، والروحية، ويقع التشهير به، لكل نأمة طالت حياته قبل ظهور الأيدلوجية الشمولية، وتعقد مواجهات للعقاب والتقريع. يتحمّل الإنسان خطأ لم يتسبّب فيه: خطأ الوجود، والتاريخ؛ لأن الأيدلوجية الشمولية لا تهدف إلى فرض التماثل على الحاضر والمستقبل، إنما على الماضي أيضا، ويقف، بذل، المفكرون، والأدباء، والعلماء، ورجال الدين، والسياسيون، وكل أولئك الذين تميزوا بأفكارهم، أو أدوارهم، أمام جماعات من الرعاع، المتخمين بتلك الأيدولوجيا، فيُجرّمون، ويقرّعون على ذنوب كاملة، لم يجر اقترافها، وكثير منهم يُقتل، أو يخوَن، أو يُنفى، أو يُهان، أو يُجرّد عن كل شيء، فالأيدلوجية الشمولية تحتاج إلى تذكير أنصارها ومناوئيها، بأن العقاب يلحق بكل من ينطوي على إثم الاختلاف. تضع الجميع موضع الشك والريبة، ويُفتك بكبار أنصارها بتهم كاذبة، لكي يبقى الذعر متّقدا في وسط الجميع، فلا يأتمن أحد أحدا، ولا يعرف ماذا سيقع له بعد لحظة، فالترقّب والقلق والخوف، يحكم المجال العام، ويسود وعي زائف بالظواهر والمواقف، ويتوارى الوعي الأصيل بها، وسط هذا المحيط المشبع بالهلع تنشأ الأجيال الجديدة، وتلقّن على الطاعة، فتتوهم أنها بالامتثال لذلك إنما تنهض بمهمة تغيير

تاريخي عظيم، لأنها بلا ذاكرة، ولا تعرف غير بعد واحد من أبعاد الحقيقة، بل إنها لا تعرف غير البعد الأكثر سوءا في تصرف الإنسان: الخضوع للنزوات والأحقاد.

نجحت الأيديولوجية الشمولية في خلق مجتمعات مستبدة لا تعرف التسامح، ولا قبول الاختلاف، فانزلقت شيئا فشيئا إلى التفسخ والتحلل. انهارت القيم الكبرى، وانقلبت المفاهيم، ووضع البريء في خانة المتهم، لكي يخدع بوعد النجاة، وكل شيء أصبح واضحا وغامضا في الوقت نفسه، واضحا لأن الجميع فُرض عليهم التفكير بطريقة واحدة، وغامضا لأنه لا يعرف أحد الحدود التي ينبغي عدم تجاوزها، وخلال كل ذلك جري تنميط عام لكل شيء، نشأ قطيع الطاعة العمياء، وشاعت روح اللامبالاة، وأصبحت المسؤولية عبئا يُحذّر منه، ووضع الجميع تحت الرقابة، وظهرت الدولة الاستبدادية(= الدولة السافلة بتعبير دريدا) التي هيمنت على مقادير الناس بعامتهم، وتحكمت بمصائرهم، واستبعدتهم، وتركزت السلطات جميعها في شخصية القائد، الذي يقود قطيعا مخدرا من الخوف، وكل شيء يبدو مستحيلا من دونه. وعلى الجميع الامتثال لسطوته القاهرة، الرمزية، والفعلية، تشكل (القائد الضرورة) هذا الكائن المطلق في قدراته، وتجسد حضوره في الفنون، والآداب، والأفكار، والاقتصاد، والتاريخ، والعلوم، وحلّت الهستريا الجماعية المَرضيّة، المعبرة عن الولاء الكامل له، محل التأمل في معرفته الحقيقية. كرّست له المناسبات والاحتفالات، من أجل تضخيم صورته، وتثبيتها نهائيا، وُنسبت إليه المعجزات مشفوعة بسلسلة متكاملة من المنجزات، التي تفوق طاقة البشر، وتحول كل عمل يقوم به إلى مكرمة، وسخاء شخصي، يتفضل به على المجتمع. ومن أجل أن يعبر القائد عن هدفه وخططه، ويكرس وجوده الرمزي، كمهيمن على مجرى الأحداث، احتاج إلى تبني مفهوم الذكورة، الذي يتجسد بالرجولة، والقوة والعنف، وربّى المجتمع على مفاهيم محددة وصارمة، تخاطب الكبرياء الوطنية، أو القومية، أو الدينية المغلقة، لزرع فكرة السمو والرفعة، والتعصب والتفوق، ورافق ذلك برمجة الاقتصاد بكامله لدعم هذه الطموحات، وبدأت عسكرة المجتمع في كل مرافق الحياة. اختزل وجود المجتمع، والتاريخ، والمصير، بشخصية القائد، الذي تمركزت الأمور كلها حوله، فيما الآخرون يتماهون به في كل تصرفاته وسلوكه العام.

وقع استشفاف كامل، بين القائد المستبد، وبين شعبه وأمته وتاريخه، وكان (هس) نائب (هتلر) قد عبّر أكثر من مرة عن هذا التلازم، حينما كان يقول للألمان (هتلر هو الحزب، والحزب هو الشعب، والشعب هو ألمانيا) فالأيدلوجية الشمولية تكرّس مجتمعا ينقسم فيه الأفراد إلى قائد يأمر وبقية تطيع، وينتهي الأمر بوجود قطيع من البشر، لا يفكر، إنما يشعر، وينفعل، ويهيج، فحسب، ويتحول إلى أداة كاسحة بيد القائد، لتحقيق أهدافه وأفكاره، فيحارب بذلك القطيع ،مختلقا حججا تاريخية، أو عرقية، أو وطنية، فينزلق الجميع، بفعل الخوف، إلى الخداع العظيم: الإغراء في لعب دور خيالي، وتدمير كل المزايا الواقعية والطبيعية للنفس البشرية، والإيمان المطلق بسرد مخصوص للتاريخ الوطني والقومي والديني، لا يقبل سواه، وتظهر نزعة تدمير كاسحة في الأفكار والسلوك. يمجّد الموت بدل الحياة، وتهيمن مفاهيم التضحية والشهادة والفداء، ذودا عن فكرة وهمية. وفي كل الأحوال يعتبر القائد والأيدولوجيا التي يمثلها أغلى من كل شيء، وينبغي على الجميع افتداء القائد وافتداؤها بأنفسهم. يرتسم لون الدم في المجال العام، كعلامة دالة على رغبة الضحية نفسها بالافتداء، وتستعاد خرافة الأضحية الأولى. لا يتم التفكير بالقائد كإنسان، إنما يُفكّر به بوصفه كائنا متعاليا، متفردا، ومميزا، لا مثيل له، فوق الجميع. وتُنسج حكاية نضال شخصية لطفولته، يسلّط الضوء فيها على المسار الصعب لحياته. يوصل نسبه بالرّسل والأنبياء، وبدورهم يقارن دوره.وتتوسع الرواية التخيلية، التي تنسب كثير من الطغاة إلى أرومة القادة الروحيين، وبوساطة الإعلام تنشّط الجاذبية الشخصية (الكاريزما) للقائد، من خلال التلاعب، بحركته، وملبسه، وحديثه. ينتقى منها تشكيل يجتذب الآخرين، ليصبح مثلا أعلى للرغبة والمحاكاة، ولكنه عصي المنال، فمحاكاة الآخرين له لا تبلغ أبدا درجة المطابقة، ويظهر مجتمع لا يعرف التفاعل إنما الانقياد، وتنشأ نزعة تربوية ضيقة ومعتمة، توافق توجهات القائد وإيماءاته، نزعة تقوم على الطاعة العمياء، تُنشأ منظمات للشبيبة، والطلائع، والفتوّة، والحرس، والفدائيين، واللجان الثورية، لتولّي هذه المهام، وممارسة العنف لتطبيقها. المجتمع الذي يخضع للأيدلوجيات الشمولية يظهر عاجزا وضائعا، لأنه عزل عن إيقاع الزمن لمدة طويلة، فوجد نفسه ينخرط في مسار له إيقاع مختلف، تغيرت فيه الأدوار، واختلفت المعايير. ومع أن الأيدلوجيات الشمولية

تبدأ بالتحلّل والتفكّك، بسبب التأزم الداخلي لنظمها الفكرية، والسلوكية، والقيمية، لكنها غالبا ما تنهار تحت تأثير خارجي، فممارساتها لا تنحبس في إلحاق الضرر بمجتمعها، إنما بشيوع الروح العدوانية القائمة على أفكار التعالي، والتأصيل، والكرامة، وتنتهي بالاصطدام بالقوى المجاورة الإقليمية أو الدولية، أو العيش ضمن علاقات متوتّرة مع الجميع.

وفي الوقت الذي تتصلب فيه الأيدلوجية الشمولية، ومجتمعها الشمولي، فإنها تضع، بإصرار متعمد، نفسها في مواجهة التشكيلات الأصلية للأبعاد الإنسانية، فتحول دون شيوع روح الابتكار، والتفكير الحر، والتسامح، وتمنع الاجتهادات التي لا تمتثل لأطرها، ولكل هذا تتأزم من الداخل، وتتفكك عراها، وتتحلل، ثم تنهار، لأنها لا تقرّ بالتطور، ولا تركّز على الجزء الكفء من الطبيعة الإنسانية وقدراتها، وفيما تقوم بمسخ مجتمعات بكاملها، فإن انهيارها يترك الجميع أشبه بالحائرين، الذين انسدت أمامهم سبل الحياة، ومُسخ وجدانهم الداخلي، وضمرت استعداداتهم الإبداعية، وانفرط العقد الذي انتظمهم مدة طويلة، ولم يتهيأوا لتقبل البدائل، اعتقادا منهم أنهم سيظلون إلى الأبد في نعيم الخوف الذي اعتادوه، ورضخوا له، واعتادوا عليه. تقع الفوضى العارمة في العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والقيمية، ويضطرب الحراك الاجتماعي، وتنهار الأنساق الكلية؛ لأن الأيدلوجية الشمولية حالت من قبل دون أي تطلع مختلف، وعرضت عبر الدعاية والتعليم نجاة كاملة وأبدية للجميع.

(٥)

تظهر" المجتمعات التأثيمية " التي لا تعرف التسامح، ولا تدرك أهمية التاريخ، ولا تنخرط في صنعه، وتؤمن بزمن دائري سحري، يجعلها دائما مشدودة إلى نقطة مركزية، تعتقد أن نجاتها تكمن فيها، بدل تبنّي مفهوم متصاعد، متقدم، للزمن، حينما يتم التسليم الكامل بمرويات كبرى يقينية، وبأيدلوجيات شمولية استبدادية، وتلك المجتمعات هي جماعات بشرية محكومة بنسق متماثل من القيم الثابتة(أو شبه الثابتة) والتي تستند في تصوراتها عن نفسها، وعن غيرها، إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، والتي تتحكّم بها روابط دينية، أو عرقية، أو عشائرية، أو مذهبية، والتي لم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها، وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي، في نوع من

الانكفاء، الذي تفسّره على أنه تمسك بالأصالة، وهي المجتمعات الأبوية، التي يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة، وهي المجتمعات التي لم تتحقق فيها الشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات بين أفرادها، وتخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية، وتعتبره مهددا لقيمها الخاصة، وهي المجتمعات التي تؤثّم أفرادها، حينما يقدّمون أفكارا جديدة، ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكلّ جديد عندها نوع من الإثم، وهي المجتمعات المعتصمة بهوية ثقافية قارّة، لا تعرف التحوّل، ولا تقرّ به، وهي المجتمعات التي لاذت بتفسير مغلق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير، أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية، وهي المجتمعات التي تقدّس سردا خياليا، مفعما بالتمركز عن نفسها وماضيها، وتعتبره صائبا بإطلاق، وتسكت عن كل ضروب الاختلاف في تاريخها، وتعده مروقا وخروجا على الطريق القويم.

وبالإجمال هي المجتمعات التي لم تتمكن بعدُ من التمييز بين الظاهرة الدينية السماوية من جهة، والشروح والتفاسير والتأويلات الأرضية التي دارت حولها، من جهة ثانية، فتوهمت بأن تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسيّة عليها، وصارت تفكر بها، وتتصرّف في ضوئها، وتحتكم إليها، وهي تختلف باختلاف المذاهب، والطوائف، والأعراق، والبلدان، والثقافات، والأزمان، وأنتجت تصورات ضيقة عن مفهوم الحرية والمشاركة، فعدتهما ممارستين ينبغي أن تمتثلا لشروط النسق الثقافي السائد، وأن تتمّا في ولاء كامل لشروط البنية الثقافية القائمة، فمفهوم الحرية ليس مشروطا بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة والتغيير، إنما هو مقيّد بالولاء والطاعة، وكل خروج على مبدأ الطاعة والامتثال للنسق الثقافي السائد، مهما كان هدفه، يعدّ ضلالة ومروقا، لا يهدف إلى الاصلاح إنما التخريب؛ لأن المرجعية المعيارية للحكم على قيمة الأشياء، وأهميتها وجدواها، مشتقة من تصوّرات مغلقة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير ضيق للماضي، وقائمة على ثقافة الوعظ، وليس على ثقافة الفكر، أو أنها خاضعة لأيدلوجية شمولية مغلقة. يصعب فهم البطانة الشعورية الداخلية للمجتمعات التأثيمية، إلا بعرضها أمام صورة المجتمعات الحديثة، تلك المجتمعات التي انخرطت في حركة عارمة، من النشاط العقلي والعلمي

والسياسي والاقتصادي والثقافي، وتداول المعلومات والمعارف والتجارب والأفكار، فتمكنت من تحديث بنياتها الاجتماعية والثقافية والسياسية، استنادا إلى تصورات متجدّدة، وتحررت بدرجة ما من عبء الماضي الضيق، ولم تقع في أسره، إنما أدرجته في تفاصيل حياتها كأحد مكوناتها، وانفتحت على المستقبل في حركة ناشطة، وتعاقدت على تصورات واضحة، حول مفاهيم الحقوق، والواجبات، والحريات، والمشاركة الجماعية في كل شيء، وآمنت بضرورة التغيير والتحديث، اللذين أدرجا في وعيها كحقيقة لا يمكن التراجع عنها.

يقع حراك حقيقي في بنية المجتمعات التأثيمية، إذا أشيعت حرية الرأي، وقبول الاختلاف، والجرأة على نقد الذات والآخر نقدا موضوعيا وجذريا، ثم الانتهاء إلى قبول هوية ثقافية متغيرة، ومركبة، ورمادية، وليس صافية نقية بإطلاق. والنقد المقصود، لا يغلب مرجعية على أخرى، ولا يدعي القدرة على الإجهاز فوراً على كتلة ضخمة ومتصلّبة من الممارسات المترسخة في بنية المجتمعات التأثيمية، على مستوى العلاقات الواقعية أم العلاقات الخطابية. النقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا تتغير المجتمعات التأثيمية من خلال إبداء الرغبة في تغييرها، «التفكير الرغبوي» تفكير انفصالي، بطبيعته عن موضوعاته؛ لأنه يكيّف نظرياً مسار الوقائع للرغبة، دون الأخذ بالاعتبار الهوّة التي تفصل الرغبة عن موضوعها، إنما يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة اجتماعية ـ ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها. هو نوع من العمل المنهجي الذي يتّصل بموضوعه، وينفصل عنه في الوقت نفسه. إنه يتصل بتفكيك تلك المجتمعات، وإبراز تناقضاتها الضمنيّة. ولا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرّب من الاقتراب الحقيقي إلى الظاهرة التي يدرسها، إنما هو مدفوع للوقوف تفصيلاً على التشكّلات الداخلية لتلك المجتمعات، والارتباطات الخفيّة بين المفاهيم المكوّنة لها، ووصف شُحن الغلواء التي تمورُ في أعماقها. يريد أن يتجاوز التذلّل والولاء، فيقارب موضوعه في سياق نقدي شامل، دون ادعاء أية حقيقة، وأي يقين، فلا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة، ترتبط بهذه الثقافة أو تلك. هذا النقد ممارسة معرفية واعية، تنتمي إلى ذاتها، تتوغل في تلافيف الظاهرة الاجتماعية، وتضيء الأنوار في العتمة الداخلية لها، لتكشف أمام الأنظار طبيعتها الملتوية والمعقدة،

وتعطل آلية الممارسات التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدّعي النقاء، أو في اختزال الآخر إلى نمط يوافق منظورها. والهدف هو إضفاء أهمية على البعد التاريخي لتشكيل المجتمعات الإنسانية، دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية المجردة. إنه نقد يقوض نزعة التمركز الداخلية في المجتمعات التأثيمية، ويقوم بالضغط على مقوماتها الداخلية ليمتص قوتها، فيفصل الوقائع المُختلطة ببعضها، والمنتجة في ظروف لاهوتية، تتعالى على الحيوية التاريخية المتطورة لتكوين المجتمعات والأمم.

(٦)

ويصبح التسامح أمرا منكرا، وغريبا، ومستهجنا، في مجتمعات لا تحتفي بالحوار، ومبادلة الرأي، وإعادة النظر في تصوراتها عن نفسها، وعن سواها، حينما تغيب فعالية التفكير الفلسفي العقلي الحقيقي، ولا يتأسس تراث فكري، يتبنّى منهج المساءلة في العلاقات والأفكار والتصورات، ويصبح مبدأ الحق شاحبا، يكاد لا يعرفه أحد، ويُخشى منه، كأن الحق جناية. وبمرور الوقت تنمو تبعية ذهنية، فيقع المجتمع في منطقة فراغ فكري تتصادم فيها المقولات والمفاهيم بدون ضوابط، فلا يتم هضمها، ولا تدخل النسيج العام للتداول الفكري، وتهيمن تواريخ الفكر الفلسفي المدرسية، النمطية، التلقينية، ولا تعتمد مناهج حديثة، تلم بالظواهر الفكرية والاجتماعية والدينية، وتقاربها من شتى الجوانب، ويجري عزل بين المفاهيم وسياقاتها الثقافية، ويصبح الفكر كالعباءة المملوءة بالهواء، فالمجتمع تقليدي، لا يقر بأهمية التغيرات الكبرى في حياته، ويتمسك بمسلمات لاهوتية متخيلة، ويحوم في دوائر مغلقة، تؤمن له أسباب اليقين والحق، ولم يزل دون الرغبة العقلية في إثارة السؤال والشك بالمسلمات المهيمنة، فلا قيمة لمفهوم فلسفي في مجتمعات راكدة، حسمت علاقتها بالفكر، وقطعت الصلة بينها وبين مسؤولية التفكير، ولهذا تتزايد الخلاصات المدرسية التعليمية لتواريخ الفلسفة في الجامعات والمكتبات، ولكن أثر المفاهيم الفلسفية يكاد يكون غائبا عن نظام التفكير العام، حتى أن التحولات الكبرى في مصائر المتفلسفين العرب والمسلمين، تكشف حالة من اليأس بإزاء مجتمع تقليدي، يبدي صدودا كبيرا عن الانخراط في أية ممارسة تهدف إلى التفكير، فيما يتكالب بالملايين على الوعاظ والدعاة، الذين يقدمون له وصفات جاهزة، ومعدّة بمزيج من الوعود والمسلّمات

المخدرة، التي تعارض جوهر القيم الدينية الكبرى، كالعدالة، والحق، والصدق، والعمل، والواجب، والمشاركة، فيتوهم بأنه خطا نحو الحقيقة واليقين بوساطتهم، ويعود ذلك إلى أن مجتمعاتنا مازالت رهينة حالة التباس معقدة، وقد وقعت في المنطقة السرابية التي تضخم الوعود، وتنفخ في المطلقات، ولا تلتفت لأي صوت يدعو لإعمال الفكر. التفكير الفلسفي لم تتوفر له بعد الشروط والسياقات، ليأخذ معناه وقيمته، وليؤدي وظيفته. يخفق الفكر والعاملون في مجالاته، حينما يطفون عائمين في سياق ضبابي من الرفض والعداء العام، الموجّه ضد زحزحة المسلّمات الكبرى، فتضيع الجهود مهما كانت قيمتها لأنها لا تنخرط في فعالية التغيير المطلوبة. وفي مجتمع مصادر، لا يمكن السماح بفكر الاختلاف، ولا طرح سؤال الحق، ولا إشاعة مفهوم الشراكة، وبما أن الفلسفة تعتمد على سلطة العقل والتفكير، بدلالتها المنفتحة والحرة، فليس لها وجود في فضاء جرى تأميمه، ودمّرت كل المقومات التي يمكن أن تكون ركائز للفكر الفلسفي الحقيقي.

لا تسامح بدون اختلاف، فالتسامح ثمرة مران طويل على قبول حراك الصورة والفكرة والمفهوم، وقبول استئناف النظر الدائم بكل شيء، وعدم الارتماء في منطقة المطلق، وقبول الذات بتغيراتها، والآخر بسياقاته الثقافية.التسامح ليس منّة أو هبة يتفضل بها أحد على غيره، إنه حق تنتزعه المجتمعات، حينما تنخرط بفعالية الاختلاف متعدد المستويات والمعاني.

التسامح ومنابع اللاتسامح

حوار مع:

السيد محمد حسين فضل الله

○ ورد في لسان العرب لابن منظور: السماح والسماحة، الجود... ويقال: سمح وأسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء. والتسامح بمعنى أن تتغاضى عن خطأ غيرك، أو تتساهل في حق، أو تصبر على إساءة ما. فيما جاء في معجم روبارت بالفرنسية أن التسامح يعني: ألا تنهى ولا تطالب في حال أنه يسعك ذلك. وفي ضوء المعنى اللغوي بالعربية، يغدو التسامح نوعاً من الكرم والتفضل والجود، وليس حقاً يستحقه الآخر، فهو لا يعني منح الحق في الحرية الدينية، وإنما هو مجرد سخاء بها من موقع استعلائي، لا مساواة فيه بين المتكرم (بالكسر) والمتكرم عليه (بالفتح). يد عليا تهب، ويد سفلى تقبض، إذ المتسامح دائماً متفوق، أما المتسامح معه ففي مستوى أدنى، وهذا التفاوت يتضمن انعدام احترام وكرامة الأدنى. ما هو شكل التسامح الذي تفصح عنه آيات القرآن الكريم؟

□ في القراءة المتأنية للقرآن الكريم نلتقي بعنوان "العفو" (وأن تعفو أقرب للتقوى)، و"المغفرة" (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم)، وهاتان الكلمتان تدلان على التساهل في مسألة الحق بإسقاطه، وفي الذنب والخطأ بمحوه، كما ورد في الحديث: "التائب من الذنب كمن لا ذنب له". والصبر على ضغط الانفعالات النفسية في مؤثراتها السلبية بمنعها عن الانفجار ورد

الفعل، وليس فيها أية إيحاءات للمعنى الإنساني السلبي بالنسبة إلى المعفوّ عنه بما يعبّر عن الإسقاط والإذلال، بل هو تعبير عن المبادرة إلى إعطاء الفرصة للآخر بالتخفّف من ضغط الذنب والخطأ وإنكار الحق، ما يساهم في إسقاط الحواجز الداخلية والخارجية بين العافي والمعفوّ عنه.

أما قضية اليد العليا والسفلى والمستوى الأعلى والأدنى، فإن ذلك لا يوحي بعدم الاحترام للأدنى، بل هي قضية الحق الذي يملكه صاحبه على الآخر، فيتنازل عنه من خلال القيمة الروحية الأخلاقية التي لا تنتقص من كرامة الآخر الذي عليه الحق، بالرغم من إحساسه الذاتي بالسلبيات الذاتية من خلال خطئه وذنبه لا من خلال صاحب الحق.

ومع ذلك، فإن الإمام علي بن الحسين، زين العابدين(ع)، يؤكّد هذا الحق بالعفو للمسيء في رسالة الحقوق، حيث يقول: "**وأما حق من ساءك فأن تعفو عنه، فإن رأيت أن العفو عنه يضرّه انتصرت**".

أما الحرية الدينية التي يمنحها المنهج القرآني، فإنها تختزن معنى الاعتراف بالآخر، باعتبار واقعية وجوده وقبول فكره على قاعدة التنوّع الإنساني في التفكير، بلحاظ الطبيعة المتنوعة لاتجاهات الفكر في إدراك الإنسان للقضايا وللأشياء ولتطلعاته للمستقبل. وهذا هو الذي نستوحيه من عنوان "الكلمة السواء" و"الجدال بالتي هي أحسن"، والتأكيد على الواقع الطبيعي في انفعال الآخر بكلمة الحق بالرفض تارة والقبول أخرى.

وفي ضوء ذلك، لا نجد هناك أي موقع استعلائي مما يوحي به معنى السخاء، بل هو التركيز على طبيعة القانون الذي يحكم النظام في خط الحوار الذي هو بحاجة إلى طرفين ما يقتضي تأكيد وجود الطرف الآخر، بل هو خط الدعوة التي تتحرك نحو الآخر، في الداخل والخارج، من أجل إقناعه بالاستماع إلى وجهة نظره، وتقديم وجهة النظرة الإسلامية إليه على أساس الحجة والبرهان، الأمر الذي يتساوى فيه المنطق بينهما؛ لأن القضية هي قضية الحاجة إلى الآخر في الانفتاح والاستماع من أجل القبول بالفكرة الدينية. حتى أن ذهنية "الهداية" و"التذكير" لا توحيان بالفوقية، بل توحيان بالدلالة على ما خفي من الحقيقة على الآخر، الذي قد يحمل الشعور نفسه تجاه الحوار مع الداعية الإسلامي.

وخلاصة الفكرة، إن التسامح في قضية منح الحرية للآخر لا يعني التنازل عن الفكر، بل يعني الانفتاح على الفكر الآخر وقبوله من خلال إدارة الحوار معه، وبذلك يختلف عن التسامح في الحق بإسقاطه والتنازل عنه.

○ **هناك أكثر من مرتبة للتسامح، فتارة يكون تسامحا حقيقيا نابعا من النظر إلى الناس بوصفهم متساوين، كرمهم الله تعالى بقوله: (ولقد كرّمنا بني آدم)، الآية مطلقة شاملة لكل الناس، ولم يقل كرّمنا جماعة خاصة من بني آدم. وتارة ينشأ التسامح من التساهل و"العفو عند المقدرة". وعدم الخوض في القضايا التي تفرق وتشيع الخلاف والانشقاق، وربما تشي هذه المرتبة من التسامح بإلغاء شرعية إيمان الآخر، غير أن ضرورات اجتماعية وثقافية وسياسية تحتّم التعايش.**

أليس في ذلك انتهاك لكرامة الإنسان الذي كرّمه الله تعالى؟ كما أن التساهل لا يجتثّ منابع التعصب والكراهية، ويؤجل الصراع، لأنه لا يجفف روافده، مع العلم أن احترامي للآخر في اختيار طريقه يجد أساسه اللاهوتي، وأخلاقية ممارسته، في احترامي لاحترام الله للإنسان، وأن احترامي له إنما هو تعبير عن احترامي لمشيئة الله (إنّك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين).

□ إن تكريم الله لبني آدم لا يعني التكريم المطلق لفكر أي إنسان، بل إن مناقشة فكر الآخر يمثل احتراماً له باعتباره نتاجاً له، ويوحي بالاهتمام به من خلال دراسته في كل عناصره الإيجابية والسلبية، وليس معنى الانفتاح على الفكر الموافق، والاختلاف مع الفكر المخالف تكريماً للأول واحتقاراً للآخر، بل هو تكريم للفكر هنا والانسجام مع صاحبه على أساس الملاءمة بين الأفكار، وتوهين للفكر هناك وعدم التلاؤم مع صاحبه على أساس التباعد بين الأفكار.

ومن الممكن جداً إسقاط الفكر واحترام صاحبه، وهذا ما نلاحظه في حديث الآية الكريمة حول النصارى الذين رفض القرآن الكريم فكرهم حتى إلى مستوى الإسقاط، ولكنّه تحدث عن المودة معهم في قوله تعالى: (ولتجدنّ أقربهم مودة للذين

آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون)، لأن قضية الفكر ليست قضية الذات، بل هي قضية نتاجها المعنوي تماماً كما هو النتاج المادي، فنحن نرفض النتاج في عناصره ونحترم المنتج في إنسانيته.

وربما نجد هذا الاتجاه في الانفتاح على الآخر الذي نختلف معه في فكره في قوله تعالى: (**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين**)، فإن الآية تفرض لهؤلاء المختلفين حق الإحسان وحق العدل من خلال التزامهم بالمسالمة للمسلمين، الأمر الذي نفهم منه أن القضية بيننا وبين الآخرين ليست هي قضية اختلاف الفكر أو رفضه، بل هي قضية المواقف السلبية العدوانية كما جاء في الآية التالية: (**إنما ينهاكم عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم منكم فأولئك هم الظالمون**).

أما الحديث عن أن إلغاء شرعية إيمان الآخر يمثل انتهاكاً لكرامة الإنسان الذي كرّمه الله، فليس دقيقاً، لأن الاعتراف بالشرعية يعني اعتبارها حقاً معترفاً به في منطق الصواب، فيما هي وجهة نظر قابلة للنقاش، ومحاولة اكتشاف مواطن الخطأ فيها على أساس الاهتمام الفكري الذي يثير الجدل ويدفع إلى الحوار للوصول مع الآخر إلى نتيجة حاسمة لحساب الصواب، حسب التزام المحاور الداعية.

إن من الطبيعي ـ من الناحية الموضوعية العلمية ـ عدم اعتبار الفكر الآخر حقاً لدى الملتزم بخلافه، ولذلك فلا تتعدّد الشرعية في المسألة الفكرية، وهذا أمر إنساني لدى كل الناس الذين يختلفون في الفكر في حساب الصواب والخطأ، وليس هناك أية إشارة إلى الإساءة إلى كرامة الإنسان كما أشرنا إلى ذلك آنفاً... ولكن المسألة هي احترام الإنسان في اعتبار الاختلاف الفكري منطلقاً للحوار وموقعاً للاعتراف به.

ولا أدري ما هي القاعدة التي يستند إليها القول بأن احترامي لاختيار طريق الآخر بالمطلق يجد أساسه اللاهوتي وأخلاقية ممارسته في احترامي لاحترام الله للإنسان، وأن احترامي له إنما هو تعبير عن احترامي لمشيئة الله (**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**)؟

إن مسألة اختياره لفكره اللاهوتي وممارسته له هي مسألة تكوينية وجودية، تتصل بالحرية التي منحها الله للعقل في التفكير بالوسائل المعرفية التي قد تخطىء تارة وقد

تصيب أخرى، وليست مسألةً متصلةً باحترام الفكر نفسه، ولذا فلا منافاة بين أن أحترم الإنسان في إنسانيته، ولا أحترم الفكرة في دائرة الخطأ، ولا علاقة للآية بالمسألة في اعتبار فكره خاضعاً لمشيئة الله، لأن منطوقها يرتكز على القدرات التي يملكها النبي أو الداعية في الهداية على أساس محدوديتها في عناصر محددة في طريقته في ذلك، أما الهداية المطلقة فإن الله وحده هو الذي يملكها، والمقصود بها هي العناصر الكثيرة في اهتداء الإنسان التي إذا أخذ بها اهتدى بهداية الله الذي هو السبب الأعمق فيها، وإذا لم يأخذ فيها فبإضلاله لنفسه.

وخلاصة الفكرة، إن التسامح في الإسلام يتمثل في احترام الناس في إنسانيتهم باعتبارهم يملكون الفكر، وليس في احترام الفكر في ذاتياته، ولا علاقة للاحترام هنا والاحترام هناك.

○ ***الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يقوم على المساواة وحرية المعتقد والتعبير، لكن ما يعرف بـ"أحكام أهل الذمة" وفتاوى الفقهاء في شأن غير المسلم تتقاطع مع ذلك، من قبيل الحكم بنجاسة غير المسلم، وحرمة ذبيحته، وعدم جواز زواجه أو تزويجه من المسلمين... الخ. مع أن مصطلح "أهل الذمة" أنتجه مناخ فقهي، كان سائدا في الاجتماع الإسلامي، وجاء نتيجة لعرف حقوقي متداول في العالم وقتئذٍ، وهو لم يرد في الكتاب والسنة، بما هو معبّر عن جماعة سياسية تنظيمية منفصلة عن موجبات الالتزام التنظيمي في المجتمع.***

ما السبيل لإقرار صيغة للعيش المشترك، في مجتمع متعدد الأديان والمذاهب والأعراق، تتكافأ فيه الفرص، ويتساوى المواطنون كافة في حقوقهم، وما يمنح لهم من حريات، بالرغم من شيوع هذه الأحكام؟

□ إن وجود مجتمع متعدد الأديان والمذاهب لا يعني إلغاء الخصوصيات التي تنطلق من عناصر الالتزامات الدينية والمذهبية والعلمانية... أو النوازع الشخصية في مسألة العلاقات الخاصة والعامة، بل كل ما هناك أن يرتكز المجتمع على قاعدة الاحترام للخصوصيات في نطاق النظام العام الذي يحفظ للمجتمع سلامته واستقامته وتوازنه، بحيث لا يعتدي فريق على آخر، ولا يضطهده في خصوصياته. وفي ضوء

ذلك، تتحدد حرية المعتقد والتعبير في الضوابط القانونية الخاضعة للسلامة العامة للنظام والإنسان، وعلى هذا الأساس ينفتح العيش المشترك في المساواة في الحقوق والواجبات في القانون العام، وفي الخصوصيات الشخصية، وفي مسألة الحريات في نطاق المسؤولية عن الفرد والمجتمع.

أما الأمثلة التي ساقها السؤال، فهناك أكثر من تعليق عليها:

١ـ مسألة أهل الذمة، فقد نجد فيها عنواناً حضارياً للأقليات الدينية، لأن الضريبة التي يدفعونها تلازم إلغاء الضرائب التي تختص بالمسلمين وإسقاطها عنهم، مع ملاحظة مهمّة وهي إعفاؤهم من الاشتراك في الحرب الإسلامية ضد الفريق الذي يلتقون معه في الدين، والتزام الدولة بحمايتهم في حرياتهم الخاصة في العبادة ونحوها، وفي أوضاعهم اللغوية والثقافية، وما إلى ذلك مع احترام إنسانيتهم في ذلك كله. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن العلاقة مع الأديان والمذاهب الأخرى يمكن أن تخضع لعملية المعاهدة التي يملكون فيها وضع الشروط والالتزامات والحقوق التي تجعلهم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات في نطاق الأحكام الشرعية الإسلامية في بعض الخصوصيات، ولعل هذا هو الذي يجري تطبيقه في الجمهورية الإسلامية في إيران.

٢ـ أما الحكم بنجاسة غير المسلم، فليس إجماعياً، فهناك أكثر من فتوى للفقهاء المتأخرين في طهارة أهل الكتاب أو في طهارة كل إنسان، كما هي فتوانا وفتوى بعض المعاصرين. أما حرمة ذبيحته فهي كحرمة ذبيحة المسلم إذا كان فاقداً لشروط الحلية، وقد أفتينا ـ وبعض الفقهاء ـ بحلية ذبيحة الكتابي إذا سمّى على الذبيحة، لأن النص القرآني أشار إلى التسمية ولم يشر إلى الإسلام، ويجوز في مسألة الزواج، زواج المسلم بالكتابية، أما عدم جواز زواج المسلمة به فلجهة تتعلق بالمسلمة ـ بشكل عام ـ في الحفاظ على التزامها الديني والعقيدي، الذي قد يضطرّها الزوج إلى التخلّي عنه، أو يمنعها من ممارسته، لعدم إيمانه من الناحية الفكرية بواقعيته وصحته.

ولا بد لنا أن نشير إلى مسألة مهمّة، وهي أن حقوق الإنسان في الميثاق العالمي تختلف في أكثر من عنصر لحقوق الإنسان في الإسلام، انطلاقاً من القيم الروحية والأخلاقية في القيمة الإنسانية، ولذلك فلا يمكن اعتبار الميثاق العالمي للأمم المتحدة هو الأساس في الحكم على قيمة حقوق الإنسان في الإسلام، والإحساس بالإحباط في

حالة الاختلاف معه في بعض المنطلقات أو التفاصيل، واللجوء إلى تحليل يقول بأن بعض الأحكام الشرعية لم ترد في الكتاب والسنة، بل جاءت نتيجة لعرف حقوقي متداول في العالم وقتئذ، لأن الآخرين يرفضونه، مما يجعلنا نرفضه ليرضى عنا الآخرون.

إننا لا ننكر أن بعض الفتاوى ليست مسلّمة بشكل قطعي، ولكن معالجتها ومناقشتها لا بدّ أن تخضع للمسألة الاجتهادية في وسائلها الفقهية التي قد تتجدد في قواعدها وفي إيحاءاتها، ما قد يغير أو يصحّح هذه الفتوى أو تلك لانكشاف الخطأ فيها.

وهناك نقطة أخرى وهي أن الاختلاف قد يخلق مشكلة للتعايش، ولكن الحلّ ليس أن نقدم التنازلات للآخرين، بل أن ندرس المسألة بواقعية لا تبتعد عن المبادىء ولا تتعسف في الأساليب والوسائل.

○ ***"لا إكراه في الدين" تفصح عن أن عالم الباطن هو عالم الحرية، فبوسع الأقوى إكراه جسد غيره، لكنه لا يستطيع إكراه إرادته، وفرض قناعاته عليه بالقسر والعنف. ومما لا ريب فيه أن لا حياة روحية واقعية من دون حرية اختيار، ولا حرية اختيار بلا حرية دينية، إلا أن بعض المفسرين ذهب إلى أن هذه الآية منسوخة بآية القتال. فقد قال أبو بكر ابن العربي صاحب أحكام القرآن، بلزوم الإكراه على الإسلام، بالتفريق بين الإكراه على الباطل والإكراه على الحق، الأول مرفوض، أما الثاني فواجب.***

هل ينسجم ذلك مع ما نصّت عليه آيات متعددة، منها: (فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر)، و(من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى)، و(يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعًا فينبّئكم بما كنتم تعملون)؟

□ إننا لا نوافق أن الآيات التي تنفي الإكراه منسوخة بآيات القتال، لأن هذه الآيات وأمثالها من آيات الرفق والتسامح واردة في نطاق الدعوة والعلاقات الإنسانية والاجتماعية، أما آيات القتال فهي واردة في مقام المواجهة للأعداء في تحدياتهم في

الجانب الدفاعي والوقائي، فليس هناك مورد يلتقيان فيه ليكون أحدهما ناسخاً للآخر في حالة المنافاة في الأسلوب.

أما الآيات المذكورة في نهاية السؤال فإن منطوقها وإيحاءها هو تحديد المسؤولية للنبي والداعية الإسلامي في موقع الدعوة، فلا مسؤولية عليه في النتائج السلبية، لأن القضية عنده هي قضية الجهد الذي يبذله في سبيل ذلك بما يتوافر لديه من وسائل الإقناع، وإنّما هي مسؤولية الآخرين الذين توجه إليهم الدعوة، فهم الذين يواجهونها سلباً أو إيجاباً.

○ يطغى في مجتمعاتنا صوت الكراهية ونبذ الآخر، وتصطف الكثير من الصحف، والدوريات، وصفحات الإنترنت، وقنوات البثّ الفضائي، في تعبئة الجماهير خلف نماذج متوحشة، مثل السفاح "صدام حسين". وترويج قراءة الطالبان الفاشستية للإسلام، التي تقسم العالم إلى "فسطاطين"، وتحرض كل المسلمين لزجّهم في معارك وصراعات متنوعة، مرة مع الغرب بكافة أطيافه، وبسائر وجوهه، ومع الحكام مرة أخرى، ومع الجماعات والفرق والمذاهب في المجتمعات الإسلامية مرة ثالثة.

ما السبيل لإشاعة فهم مغاير للإسلام، يدعو إلى العقلانية، والفهم المتبادل، واكتشاف ما يوحّد لا ما يفرّق؟

□ لقد انطلقت الدعوة إلى الإسلام من خلال شخصية النبي محمد(ص) الأخلاقية المنفتحة على القيم الإنسانية التي تتعمّق في مشاعر الناس وأحاسيسهم بالمستوى الذي وجد الناس في أسلوبه اللين والرحمة كما في قوله تعالى: (**فبما رحمةٍ من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك**)، في رقة القلب الذي يخفق بالمحبة وليونة اللسان الذي ينطق بالرحمة، وفي قوله تعالى: (**لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريصٌ عليكم بالمؤمنين رؤوفٌ رحيم**)، فهناك الروح الإنسانية التي تعيش الهمّ فيما يصيب الناس من العنت والمشقّة، وهناك الرأفة والرحمة للمؤمنين، لأن ذلك هو الذي يفتح له قلوب الناس فتنفتح به عقولهم.. وتمتد المسألة للمنهج في الكلمة والأسلوب والمواجهة التي تلتقي بعنوان "الأحسن" فنقرأ في قوله تعالى: (**وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينزغ بينهم إن الشيطان كان**

للإنسان عدواً مبيناً)، وذلك بما تثيره هذه الآية من اختيار القول الأحسن الذي يجمع في معناه الكلمة والأسلوب والفكرة بالمستوى الذي لا يسمح لأية إثارة سلبية من قِبَل الشيطان من خلال نقطة الضعف الكامنة في داخله، ليأخذ القول دوره في تأكيد العلاقات الإنسانية بما يشدّها ويقوّيها ويجتذبها إلى وحي القلب وعمق العقل.

وفي قوله تعالى: (ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)، فالحكمة تعني وضع الشيء في موضعه من خلال القضية المثارة والمناخ الملائم، والموعظة الحسنة تمثل الفكرة التي تنفذ إلى القلب لتجتذب شعوره، وإلى الروح لتسمو بها إلى عالم الخير، وإلى الواقع لتبعث فيه الحركة الحية في وعي الحق، فإن كلمة "الموعظة" تحمل الكثير من معنى الإنسانية الرقيقة الحانية التي تلامس الإنسان بالدفء والسكينة؛ أما الجدال بالتي هي أحسن فهو الحوار المرتكز على قاعدة عقلانية وامتداد موضوعي وانفتاح ثقافي، بالطريقة التي يخاطب فيه الفكر الآخر بالفكر، والحجة بالحجة بعيداً عن الانفعالات الغريزية أو المشاعر السلبية.

وفي قوله تعالى: (ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوةٌ كأنه وليٌّ حميم)، فهناك المشكلة التي تحدث للفرد وللجماعة مع الآخرين، وهناك الحل السلبي الذي يتمثل بالعنف، والحل الإيجابي المتمثل بالرفق، وتتحرك الآية لتوجه موقع الصراع إلى الدفع للمشكلة بالتي هي أحسن بالمستوى الذي يحوّل فيه العدو إلى صديق، في إيحاء إنساني عملي للإنسان المسلم أن يأخذ بالأسلوب الذي يربح فيه صداقة الآخرين، سواء في نطاق المشكلة أم في نطاق ابتدائي، ونلاحظ أن الآية التالية: (ولا يلقّاها إلا الذين صبروا ولا يلقّاها إلى ذو حظٍ عظيم)، تؤكد بأن هذا الأسلوب بحاجة إلى المزيد من الصبر على الانفعالات التي تتحرك في نطاق المشكلة، وإلى الوعي الذي يوحي للإنسان بالنتائج الإيجابية الحاصلة من خلال ذلك.

إننا نستوحي من كلمة "الأحسن" ملاحقة التطورات الثقافية في كل عصر في أسلوب الحوار أو التخاطب أو الحل للمشكلة، فلا يتجمد في أسلوب تقليدي جامد، بل يتطور مع الزمن على أساس المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تتنوع فيها الحلول والأساليب والوسائل، ولكنها تلتقي عند الدراسة العميقة للواقع ولمقتضياته وللناس وتنوعاتهم، ما يجعل من الداعية إنساناً متطوراً يلاحق

الظروف والأحداث والأساليب ليأخذ بها، ليجتذب الناس إلى فكره من دون أن يقدم التنازلات من مبادئه الأصيلة.

وفي ضوء ذلك كله لا بد لنا أن نواجه التحديات الاستكبارية التي تواجه الإسلام في عقيدته وشريعته واقتصاده وسياسته وأمنه وثقافته، بالطريقة التي تخطط ولا ترتجل وتفكر ولا تنفعل، لأن القوم يخططون ويفكرون للوصول إلى أهدافهم ويجددون أساليبهم من خلال دراستنا في اختلافاتنا وعصبياتنا وأساليبنا في ممارسة صراعاتنا ليصوغوا أساليبهم على الصورة التي ننفعل بها، الأمر الذي يدفعنا إلى ملاحقة أساليبهم المتطورة في عملية مواجهة دقيقة ناجحة.

وإذا كنا نتحدث عن الخط العام للأسلوب الإسلامي في العقلانية والموضوعية والتوازن الفكري، فإن علينا أن ندخل في الصراعات الداخلية مما يختلف فيه المسلمون من فرق ومذاهب، مما تحفل به المجتمعات الإسلامية من أديان متنوعة وتيارات مختلفة، لنضع المنهج الذي يبعد الواقع عن التعصب المغلق، والوصول به إلى خط الالتزام المنفتح، من أجل إيجاد القاعدة للحوار كوسيلة لتجاوز الحساسيات إلى اللقاء على أساس التعايش، ولرفض كل الذين يعملون على أساس جرّ الواقع الإسلامي إلى التخلف الذي يقوده إلى التجميد وإثارة العداوة والبغضاء بين الناس باسم الإسلام الذي هو بريء منها جميعاً.

ولعل الطريقة الفضلى في ذلك إجراء دراسة مقارنة بين نصوص العنف، ولا سيما بما يتصل بالجهاد والقتال، ونصوص الرفق، والتأكيد على التنوع في مواردها، ودراسة العناوين السلبية التي بدأ الاستكبار العالمي إطلاقها على الإسلام كالإرهاب، بالتعمق في مفهوم الكلمة للتفريق بين حركتها في المواقع المدنية في حالات السلم والمواقع الدفاعية في حالات الحرب باعتبار الحالة الأولى إرهاباً لا بد من إنكاره، سواء تمثل في الإرهاب الفردي أو الجماعي، كعمليات التفجير للمواقع المدنية، واعتبار الحالة الثانية حركة من أجل الدفاع والتحرير في مواجهة الاحتلال ونحوه، مع الابتعاد عن منطق الدفاع وتبرير الذات، والتركيز على منطق الدراسة العلمية للإسلام في عناصره الفكرية والحركية، حتى لا ينفتح الأسلوب على عنصر الضعف، بل يبقى في خط التوازن والقوة.

○ حديث افتراق الأمة إلى اثنين وسبعين أو ثلاثة وسبعين فرقة، كلها على ضلالة إلا واحدة، الذي تستند إليه مقولة "الفرقة الناجية". كان أحد مرتكزات تسويغ الاحتراب. ذلك أن كل واحد يرى صواب رأيه، وضلال ما سواه.

وقد ذهب بعض العلماء إلى عدم صحة هذا الحديث، وحتى بناءً على فرض ثبوت سنده وصحة صدوره، فلعله يشير إلى المستقبل الذي سيفضي إليه مصير الفرق والمذاهب في الحياة الإسلامية.

ما هو رأيكم بصدور حديث الفرقة الناجية ودلالته؟ وما هي آثاره في التفكير الإسلامي؟

□ لم يثبت عندنا صحة هذا الحديث من حيث السند، فلا مجال للاعتماد عليه، كما أن دلالته قد تخلق بعض المشاكل المعقدة في اعتبار كل فرقةٍ نفسها بأنها الإسلام وغيرها الكفر، أو أنها الهدى والآخرون الضلال لتكون النتيجة لدى هؤلاء الدخول في عملية التكفير والتضليل، بما يترتب على ذلك من الفتاوى السلبية المثيرة التي قد تنتهي إلى الاحتراب، كما لاحظنا في مدى التاريخ الدامي والحاضر المعقد الحاقد بين المسلمين وبعض المواقع، وذلك على أساس الاجتهادات المتنوعة في فهم هذا النص أو ذاك، أو توثيق هذا الخبر أو تضعيفه في ذهنية اجتهادية يرى صاحبها أن اجتهاده يمثل الحقيقة المطلقة، بينما يمثل الاجتهاد الآخر الباطل المطلق، وبذلك تنطبق الكبرى في الكتاب والسنة على الصغرى في البحث المعقّد، في الوقت الذي نعرف أن الاجتهاد بشريّ يتبع جهد صاحبه، وأن الحق هو إلهي، وربما يخطىء الإنسان في فهم الوحي، فعليه أن يقول هذا ما وصل إليه فهمي في مسألة الحقيقة، وربما تكون الحقيقة في فهم الآخر، لأن ذلك هو التواضع العلمي والاحترام للآخر.

وإذا صحّ هذا الحديث فقد يكون المقصود به أن الإسلام واحد لا تعدد فيه، ولذلك فلا بد من أن نضع الفرق المتعددة في دائرة المخالفة للإسلام، سواءً من خلال القاعدة الكلامية أو الشرعية أو المفاهيم العامة، ولكن يبقى السؤال: هل أن أية فرقة من هذه الفِرَق على ضلالة بكل أفكارها ليكون الضلال شمولياً، أو أنها تشتمل على بعض الهدى؟

○ *إن الخلط بين الإلهي والبشري، وعدم التمييز بين الوحي وفهم الإنسان للوحي، وبين الإسلام والتمثلات الاجتماعية للإسلام، أدى إلى اتساع مساحة المقدس، فاستوعب مضافاً إلى النص، الفهم البشري له، والتجارب التاريخية للمسلمين بكافة تلويناتها، وهي تجارب لا تخلو من إكراهات سياسية، وتعصب عقائدي ونفي للآخر.*

ما السبيل إلى صياغة فهم للإسلام، يحرره من تلك الإكراهات والتعصبات، ويعود إلى جوهر الدين ومقاصده الإنسانية؟

□ لا بدّ لنا من الدراسة المعمّقة التفصيلية لهذا الاتجاه السلبي في فهم الإسلام بالتركيز على رفض التقديس في الخط الفكري لغير المعصوم، لأن دور المعصوم ـ في نموذج النبي(ص) ـ هو التقاء الإلهي بالبشري في فهمه للنص، لأن مهمته هو تعليم الكتاب بعد تلاوته، وذلك هو قوله تعالى: (هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلالٍ مبين)، فقد تحدّث عن التلاوة وعن التعليم بما يفرض أن يكون التعليم مطابقاً للحقيقة بشكل مطلق، بحيث يكون الفهم معصوماً، لأن العصمة في التبليغ المتفق عليها بين المسلمين تفرض ذلك.

أما غير المعصوم فليس فهمه مقدساً، لأنه ينطلق من خلال ثقافة ذاتية وخارجية قد تخطىء وتصيب، فلا قداسة لها، ولذلك فإن تفسير القرآن من قِبَل العلماء المفسرين لا يمثل الوحي ذاته بشكل مطلق. وهكذا الحال في التمثلات الاجتماعية للإسلام، أو التجارب التاريخية للمسلمين، لأنها مسألة بشرية على مستوى الاستنتاج والتحليل، ما يفرض اعتبارها حالةً ذاتية في عناصرها الثقافية الخاضعة للنقد في دائرة التخطئة والتصويب، ولذلك فإن دائرة المقدس تبقى في دائرة العصمة التي لا بد من دراستها في المنطق الكلامي على مستوى العقل والنص، فلا تتسع لأي شخص خارج نطاقها.

أما الحديث عن الخلط في الثقافة الإسلامية بين الإلهي والبشري، فلا بد من دراسة هذه المفردات بطريقة علمية موضوعية، لأنه لا يمكن إطلاق الحكم في مصداقية رأي هنا أو هناك لهذا العنوان أو ذاك، مع أنّه قد يكون رأياً خاصاً بحسب فهمه للنص.

وفي ضوء ذلك يمكننا أن نضع القاعدة العلمية للمقدس وغير المقدس على صعيد النظرية والتطبيق، الأمر الذي نملك فيه الصياغة في فهم الإسلام بالتدقيق في الاتجاهات الاجتهادية في العقيدة والشريعة والحياة، الأمر الذي يقترب بنا من الفهم المتوازن للإسلام إذا لم نصل إلى النتائج الحاسمة في المطلق.إن بعض مشاكل دراسة الثقافة الإسلامية تنشأ من ضغط الفهم التاريخي على فهم الحاضر، أو تحرك الاجتهاد في جانب التفسير والتأويل على أساس مزاجي، بلحاظ انطباع الذهنية ببعض المؤثرات الثقافية التي لا تلتقي بالقواعد الاجتهادية المرتكزة على الأسس الدقيقة، بحيث ينطلق الفهم من موقع الانبهار بالآخر، أو من الخضوع لعقدة التجديد بعيداً من العناصر التي تبرّر حركته.

○ تورط بعض الجماعات الإسلامية في أعمال عنف وتفجيرات، استهدفت مؤسسات مدنية وأهلية، أو فنادق، ومجمعات سكنية، في البلاد الإسلامية وخارجها، كما استباحوا دماء غير المسلمين وممتلكاتهم.

هل ترون الكفر وحده، أو التدين بغير الإسلام، سبباً مشروعاً لقتال غير المسلم؟ وما هو منشأ التفكير والفهم الخاطئ في الأدبيات الإسلامية الذي يورط الشباب في مواقف كهذه؟

□ إننا نعتقد من موقع المنهج القرآني أن دم ومال كل إنسان محرّم، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم، وهذا ما عبرت عنه الآيات المتحدثة عن قتال ومواجهة المقاتل للإنسان وللمستضعفين أو الآية القائلة: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين إنما ينهاكم عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون..).

إن الكفر لا يبرر القتل بل الحرابة، ولذلك استنكرنا على صعيد الفتوى الشرعية أحداث التفجيرات في ١١ أيلول في أمريكا، وفي المغرب والرياض، وغيرها، واستثنينا العمليات الاستشهادية في فلسطين ولبنان، باعتبارها حالة حرب لا يملك المجاهدون وسيلة غيرها في الدفاع عن أنفسهم وعن شعوبهم. أما السبب في الفهم الخاطئ لدى

هؤلاء الذين يقومون بهذه العمليات فهو فقدان الدراسة الإسلامية المقارنة بين نصوص الرفق ونصوص العنف، وإساءة الفهم الدقيق لمسألة الكافر والمسلم ومسألة الجهاد، الأمر الذي يبعدهم عن الخطوط الإسلامية الإنسانية، ولذلك فإن على العلماء الواعين الذين يفهمون شريعة الإسلام في خطوطه الكبرى، وفي مقاصده وأساليبه في الدعوة والحركة أن يواجهوا هذا الاتجاه الخاطئ الذي يسيء إلى الإسلام على جميع المستويات، ويوفر الفرصة للتدخل الاستكباري في شؤون المسلمين حتى على مستوى التغيير الثقافي، بحجة أن المناهج الإسلامية هي التي تثقف الأجيال الشابة بالعنف بكل وسائله العنيفة، ولا سيما بالتفجيرات التي تقتل المدنيين من النساء والشيوخ والشباب والأطفال من دون ذنب.

❍ **وردت في تراث الفقه السياسي جملة من المفاهيم، مثل "دار الإسلام، دار الحرب، دار الهجرة، دار العهد، دار الصلح، دار الإيمان، دار الكفر" وكانت هذه المفاهيم نتاج سيادة تصورات ونمط تفكير فقهي فرضته طبيعة العلاقات بين المسلمين وغيرهم، وما طغى فيها من صراعات متنوعة، ومواثيق وعهود، مضافاً إلى العرف الدولي والحقوقي المتعارف وقتئذ. ولكن مع تحولات الواقع الإسلامي وما شهدته العلاقات الدولية من تحولات مستمرة، هل تبقى لهذه المفاهيم المدلولات ذاتها، وهل بوسعنا التمسك بها في علاقاتنا بالآخر؟**

❑ إننا نتصور أن هذه المصطلحات كانت خاضعة للوضع التاريخي للمسلمين في نطاق وجود الدولة الإسلامية في المواقع التي تملك فيها الحكم والسيطرة على هذا البلد أو ذاك بما يجعلها تأخذ عنوان دار الإسلام، ويقابلها دار الحرب للبلاد التي تمثل العلاقات بين هذه الدولة والدول الأخرى في تلك البلاد علاقة حرب. وهكذا كلمة دار العهد" ودار الصلح" للبلد الذي دخل في عهد أو صلح مع المسلمين في دولتهم، ما جعل هذا النوع من العلاقات يخضع لتشريعات ومواثيق وممارسات متنوعة تبعاً لطبيعة هذا البلد أو ذاك.

أما الآن فقد اختلف الواقع الإسلامي، وابتعد عن كل ذلك الوضع الحقوقي التاريخي، فلم يعد لهذه المفاهيم مدلولاتها، ولا سيّما أن تقسيم الدول خضع لأوضاع سياسية لم يخترها المسلمون قيادة وقاعدة. ولكن يبقى للدولة الإسلامية التي تعتبر

الإسلام قاعدة للعقيدة والعاطفة والحياة مفاهيمها وتشريعاتها ووسائلها وأهدافها في تعاملها مع الدول الأخرى سواء التي يغلب عليها المسلمون في تعدادهم أو التي يغلب عليهم غيرها، ما قد يكون بحاجة إلى تشريعات جديدة واجتهادات متنوعة، لإخضاع العلاقات لعناوين إسلامية عامة، أو لما هي المصلحة الإسلامية في تقنين حكم هنا أو هناك، بما يملأ ما يسمى منطقة الفراغ.

الخلاف يعود إلى عالم الأسماء

ولو انتقلنا إلى عالم المعاني يسود الوفاق

حوار مع:

د. حسين نصر*

○ غالبًا ما يعالج موضوع التعددية الدينية من وجوه ثلاثة:

الأول: منابت التعددية الدينية.

والثاني: أسس التعددية الدينية ومرتكزاتها.

والثالث: مقتضياتها واستحقاقاتها الفلسفية والكلامية والدينية.

في إطار النقاش حول منابت التعددية الدينية وجذورها، ينحاز فريق من الباحثين إلى انها أثيرت لأول مرة في المباحث الكلامية، ثم تطرقت إلى الحقول الفلسفية، وتكرست أخيرًا في الميادين المعرفية الابستمولوجية. ويرى فريق آخر ان التعددية العلمية هي الجذر لكل أنماط التعددية. ما هو رأيك في هذا الخصوص؟

□ الواقع ان هذه الفكرة كانت مطروحة دائماً في الدائرة الإسلامية، في الإسلام ومنذ مستهل ظهوره تنامى في أرض اكتنفت الديانات الأخرى، لا سيما المسيحية واليهودية، ثم استوعبت رقعة انتشار الدين الإسلامي الديانات الزرادشتية، والمانوية، والهندوسية، والبوذية. لقد تعامل الإسلام مع الأديان الأخرى في كل لحظات حياته، منذ أيامه الأولى والى يومنا هذا. والقرآن الكريم يشير إلى الكثرة الدينية ويؤكد

* حاوره: حسن الحسيني.

عليها، أكثر من سائر الكتب الدينية، أي ان الأمر لم يكن مقتصراً على دين واحد، والله يقول:﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُول﴾ (يونس: من الآية٤٧)، أي اننا بعثنا لكل أمة رسول. وإذن فالأديان متعددة، بمعنى ان الدين يكتنف الكثرة. ويقول أيضاً في سورة المائدة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجا﴾ (المائدة: من الآية٤٨)، أي ان الله جعل لكل الناس شريعة وطريقاً ومنهجاً خاصاً يوصلهم إليه. ﴿لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ (البقرة: من الآية ١٣٦). وبهذا فإن التسليم لكثرة الأديان، وان الله أنزل الوحي عدة مرات، يعد من أركان الوحي الإسلامي، ولهذا كان تعريف الإيمان: انه الإيمان بالله وكتبه ورسله، وقد أكد الله تعالى على المسلمين منذ البداية انهم يعيشون في عالم تكثر فيه الديانات.

أما بشأن السبب في حداثة هذه الإشكالية، وحداثة تسربها الينا، فبعد مئة عام من البحوث المختلفة، ظهرت في الغرب طيلة العقود المنصرمة العديد من الكتب حول الأديان الأخرى، ركزت غالباً على دحض الأديان أو إرجاعها إلى الأطوار الأولى من تاريخ التحولات الدينية، إلا انهم أدركوا رويداً رويداً عدم إمكانية اختزال الأديان المختلفة، أو القضاء عليها، أو التقليل من قيمتها الذاتية والفطرية، بالأساليب السوسيولوجية أو السايكولوجية أو الانثروبولوجية. وبهذا أثيرت خلال العقود الأخيرة فكرة ان على الباحثين المسيحيين النظر بجد لحضور الأديان الأخرى ودورها. وطبعاً قد تبدو هذه المسألة بديهية بالنسبة لنا نحن، ولكن حيث ان المسيحية وخلافاً للإسلام، تصر إصراراً شديداً على ان السيد المسيح عليه السلام هو السبيل الوحيد إلى الخلاص والسعادة، وقد جاء في الإنجيل قول النبي عيسى عليه السلام: انني الطريق والمنهاج لبلوغ الحقيقة، فقد حظيت هذه المسألة بأهمية كبيرة في المسيحية. ولهذا كان رفض أصالة الأديان الأخرى جزءاً من الكلام المسيحي على امتداد ١٩٠٠ سنة، وفي القرن الأخير فقط، لوحظ حضور الأديان الأخرى، مما أوجب ضرباً من إعادة البناء الفكري على الصعد الكلامية والفلسفية، فيما يخص تعدد الأديان في الغرب. أضف إلى ذلك ان كثرة حالات الهجرة في العالم المعاصر ضاعفت من أهمية هذه القضية، وإلا ففي إفريقيا مثلاً عاش المسلمون والنصارى بجوار بعضهم منذ ١٤٠٠ سنة، إلا ان هجرة أعداد كبيرة من المسلمين إلى بلاد الغرب (يعيش الآن قرابة ٦ ملايين مسلم في الولايات المتحدة فقط، ناهيك عن كندا والمكسيك والبلدان الأمريكية الأخرى، وربما كان ثمة ٣٠ ـ ٤٠ مليون مسلم في كل القارة الأوروبية). ثم

هجرة الأديان البوذية والهندوسية وغيرها، أوجبت التحدث في الأوساط الثقافية عن الاعتراف بالتعددية في المجتمع، لا بهيمنة ثقافة واحدة على سائر الثقافات، وهذه قضية مطروحة في أمريكا على وجه الخصوص، وفي أوروبا وبريطانيا (في بريطانيا أكثر من القارة الأوروبية) بدرجة أقل، وقد تحولت إلى موضوع اليوم. الفكرة التي أطلقها هانتينغتون في كتابه «صدام الحضارات» عام ١٩٩٣، وأدت نقاشات ساخنة في مشارق الأرض ومغاربها، ضاعفت من ضرورة البحث حول الكثرة في المجالات الدينية والثقافية، أي التعددية، وقبول ما يسمونه «بلوراليزم» وهكذا تحولت المسألة شيئاً فشيئاً إلى شعار العصر، فانجذبت إليها العديد من الفلاسفة والمتكلمين المسيحيين واليهود وغيرهم، وحتى اللاأدريين وغير المهتمين بالقضايا الدينية في الغرب.

○ ***تضمن كلامك ثلاثة محاور عامة، ونقطة جديرة بالتأمل. المحور الأول يتعلق بالدين الإسلامي، حيث ينبغي القول ان الإسلام يتقبل تعدد الأديان، إلا انه يفسرها ويؤولها جميعا في وحدة دينية، تحت اسم الدين الإسلامي. ربما أمكن القول انه لا يوجد من وجهة نظر الإسلام دين مرضي من قبل الله تعالى سوى دين واحد هو الإسلام ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الاسلام﴾ بيد ان لدين الإسلام تجليات عدة. من هذه الزاوية، يبدو طبيعيا ان الأديان غير معتبرة ولا هي مقبولة في القرآن بنحو مفرد، إنما المقبول هو دين واحد، والعجيب اننا نواجه هذا المصطلح بالذات (الدين) في القرآن. بهذا ربما كان القول بمراتب مختلفة للدين أفضل من القبول بكثرة الأديان.***

□ الموضوع الذي أشرتم إليه يمثل مسألة حساسة وقمينة بالتدبر، والقرآن إذ يقول ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلام﴾ (آل عمران: من الآية١٩) يقول أيضاً ان النبي إبراهيم ﴿كَانَ حَنِيفاً مُسْلِما﴾ (آل عمران: من الآية٦٧). أي ان النبي إبراهيم بدوره كان مسلماً.

○ ***ربما كان في هذه الآية دليل على الوحدة لا على التعدد.***

□ نعم، ليس الإسلام بمعنى الوحي القرآني وحسب، بل بمعنى التسليم حيال الله، وجميع الأديان تقوم على عبادة الواحد، والتسليم قبال إرادة الحق تعالى. ان كان غير ذلك، ولم يكن ثمة دين آخر مقبولاً وأصيلاً، كما يقول بعض المسلمين ان ظهور الإسلام نسخ سائر الأديان، عندئذ يطرح السؤال: لماذا إذن جعل الله في القرآن الكريم

والرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الأحاديث النبوية المسلمين مسؤولين عن حماية أموال وأرواح وحياة وحرية وعبادة الأمم الأخرى، أي أهل الكتاب، فهل جعلنا الله مسؤولين عن إعداد الناس للدخول إلى نار جهنم؟ هل مثل هذا الشيء مقبول؟

○ ***بالطبع هذا معنى آخر للتعددية يشير في الواقع إلى حياة سلمية بين الأديان. هذا مقبول تماما من وجهة نظر إسلامية، ولكن يبدو ان أسلمة التعددية غير منسجم مع ما نراه في القرآن، وهذه نقطة لاحظناها في المحور الثاني من كلامكم وهي ان التعددية قامت على مرتكزات مسيحية تماما، وإذن ربما انطلقت من ذات التصور الذي كان في العالم الغربي حول المسيحية.***

□ يعود هذا إلى تفسيركم لكلمة «بلورليزم» الفرنسية أو الانجليزية. كلامك صحيح تماماً في نطاق الشكل الذي يطرح عليه هذه الموضوع الآن. انها نظرية نبعت من الفكر المسيحي في غضون العقود الماضية، بيد ان أصول المسألة الفلسفية: هي يوجد أكثر من دين؟ وهل الأديان المختلفة محترمة عند الله أم لا؟ لا صلة لها بالمسيحية. الأديان كلها مضطرة لمواجهة هذا الموضوع. والديانات الهندوسية والبوذية والإسلامية مضطرة هي الأخرى لمواجهته. ان هذا البحث الآن في نهاية هذا القرن، وفي القرن الهجري الخامس عشر، يعد من أبرز التحديات الفكرية حيال كل الأديان ومعتنقيها، واعتقد ان على مفكرينا ان يخوضوا في هذه الإشكالية بعمق. انا لم أقل ان تصورنا للتعددية سيكون نفس التصور المسيحي، إلا انني اعتقد ان بالمستطاع ابتناء على تعاليم الإسلام القرآنية صياغة رؤية فلسفية حول الدين، تنطوي على الوحدة المتعالية للأديان، واحترام تعددية الأديان كما أوجبها الله، وتمهد الأرضية كذلك لحياة يسودها الوفاق والانسجام، وأزعم ان صياغة هذه الرؤية ابتناء على تعاليم الإسلام أسهل بكثير من محاولة استخلاصها من الديانة المسيحية، أو اليهودية، أو غيرهما من الديانات. إذا كانت معتقدات الأديان الأخرى ومتبنياتها باطلة، فلماذا أمر الله ان نعيش مع أهل الكتاب ونحترمهم، ولماذا لم يأمر الله بمثل هذا مع الجاهليين والوثنيين.

على ذلك، يرى الإسلام ان الحقيقة هي أسمى المعايير دوماً. ولهذا لم يقل القرآن احرسوا أموال الناس وأرواحهم مهما قالوا، إنما ينبغي مقارعة المشركين والجاهليين

والوثنيين وأضرابهم، لكن أهل الكتاب أمم بعث الله لهم كتباً، ولو شاء لكانت هنالك أمة واحدة، ولكنه شاء ان يتمكن اتباع الديانات المختلفة من التسابق في الحسنات والخيرات، والتقرب إلى الله، حتى تتبين الأمة التي أنجزت خيرات أكثر عند الله.

○ ***الوحدة في عين الكثرة، تُفسر في الإسلام أفضل مما تفسر في الأديان والعقائد الأخرى، ولكن ينبغي أيضاً ملاحظة اننا حينما نقول: ليس الدين عند الله إلا ديناً واحداً، فلا يعني هذا تجاهل قضية الأديان وتعددها، بل بمعنى ان الله تعالى جعل للأديان سلسلة مراتب تكاملية. و ((النسخ)) هنا ليس بمعنى إزالة التعاليم والمعتقدات السابقة.***

□ نعم، لقد أخطأ الكثيرون تفسير ذلك.

○ ***ربما كان أفضل تفسير للنسخ هو إكمال الدين السابق بالدين اللاحق. ثمة في الأديان الإلهية وحدة تتجلى بصورة تكاملية من آدم إلى الخاتم، في شتى الشؤون والمجالات. وبالتالي فإن حقيقة واحدة تسودها جميعاً. وبالطبع فإن الكلام هنا عن الأديان الإلهية، دون الأديان المنحرفة، أو التحريفية، أو البشرية.***

□ هذه قضية على جانب عظيم من العمق، وهي طبعاً ليست بالقضية الجديدة. يقول الشيخ محمود شبستري في بيت شعري:إذا جاءت المئة، كانت التسعون عندنا أيضاً، اسم أحمد اسم كل الأنبياء.

وإذا عولج الموضوع بأدوات عرفانية، اكتسب ركيزة جد متينة، لاستيعاب وحدة الأديان وكثرتها، بمعنى ان الله طبقاً لتفسير ما، لم ينزل أكثر من دين واحد. لقد بدأ دين «لا إله إلا الله» من النبي آدم واختتم بالنبي محمد. على ان كلمة التطور مشتقة من بايولوجيا القرن التاسع عشر الداروينية، المستندة إلى فلسفة مشوبة بالكفر تماماً. أنا لا اؤمن بالتطور إطلاقاً، وهذا ما سجلته عدة مرات في كتبي الفلسفية. وأنوه إلى ان وجهة نظر صدر المتألهين في «التشكيك» لا صلة لها بالرؤية الداروينية، والمؤسف ان البعض وقعوا في مثل هذا الخطأ. ان أرباب أنواع التجليات في هذا العالم كان لهم دائماً حضور أزلي في العالم الإلهي. كل ما يصدر عن خزائن الغيب يتجلى في شتى مراتب هذا العالم. الإسلام هو كمال عصر الوحي الممتد من آدم إلى خاتم، ولهذا تنتهي هذه السلسلة بخاتمية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وطبعاً كانت

هنالك نهضات دينية صغيرة، ولكن أياً منها لا تقارن بعظمة الأديان الكبرى. كنت يوماً ما أتتلمذ على يد أحد أعلام الجيل الماضي في الفلسفة والعرفان، وقد أشار إلى هذا البيت، وأكد على ضرورة الالتفات إلى ان كل علم وكل دين على وجه الخصوص له آلهته عند الله، ومن هنا لم تكن للمئة خصوصيات التسعين. التسعون ممكن القسمة على٩ بينما المئة لا تقبل ذلك. وبالتالي فإن كل دين زهرة في رياض الخالق، مع فارق ان الدين المحمدي خاتم الوحي الإلهي.

انني كمسلم لا أنكر هذه المسألة إطلاقاً، ولكن ينبغي التنبه ان كل شخص حينما يعتنق ديناً إنما يفعل ذلك لاعتقاده ان هذا الدين يبلغ به الحقيقة، أي ان ثمة في الدين بعد مطلق وشعور بالإطلاق. فإذا اعتنقت ديناً، ولم تؤمن بهذا البعد، فإنك لن تهتم لدينك، ولن تتبعه. مليار مسيحي على وجه الأرض، لو شعروا ان الإسلام دين كامل، ودينهم ليس بكامل، لما اتبعوه. والقرآن طبعاً كمال الكتب السماوية، بمعنى انه يتصف بالشمولية والتمام. ولكن سائر الكتب المنزلة تعد في الوقت ذاته زهوراً أخرى في هذه الروضة، لكل منها عطر ولون وخصائص تمتاز بها، وهي بالتالي طرقاً للوصول إلى الله. هناك الكثير من الأحاديث الشريفة في هذا المضمار فقد أوصى الرسول الأكرم بعدم إجبار النصارى على اعتناق الإسلام، وتركهم كي يكونوا نصارى صلحاء، وسوف يقضي الله فيهم، وغير ذلك من الأحاديث. حينما دخل المسلمون بيت المقدس كان بوسعهم هدم كافة المعابد بسرعة، ولكن بناء على أوامر الرسول الأكرم حافظوا على كل الكنائس والمعابد باحترام. يعود السبب في ذلك إلى الرؤية الكونية الإسلامية، المتسمة بالعمق والشمولية القصوى، والتي لو استخرجناها واستخدمناها في كل المجالات الثقافية للحضارة الإسلامية، كالعربية، والإيرانية، والتركية، والمالوية، والصينية، والهندية، لكانت مؤثرة مجدية الى درجة كبيرة. يلخص جلال الدين الرومي، السبب الأصلي للاختلاف بين الأديان في هذين البيتين:

اختلاف الناس يرجع إلى الأسماء، فإذا انتقلنا إلى المعاني ساد الوفاق.

اختلاف المسلم والزرادشتي واليهودي يعود إلى زوايا النظر.

«الأسماء» التي يتكلم الرومي عنها هي عالم الصور الزاخر بالاختلافات، والذي لا يمكن ان تصل فيه الأديان إلى الصلح والوفاق، إنما في عالم المعنى فقط تستطيع الأديان إلى ان تتجاوز عالم الصور. في عالم المعنى يشاهد الإنسان الوحدة، التي

تختفي وراء أستار الكثرة والألوان والشرائع. وهذا تراث نجده بوضوح في أدبنا العرفاني، سواء في أشعار الرومي، أو في القصائد الفريدة لحافظ الشيرازي الذي أشار مراراً إلى هذا الموضوع: أرى في حانات المغان[1] نور الله «در خرابات مغان نور خدا مي بينم».

أنى لمسلم كان يحفظ القرآن ان يرى نور الله في معابد النار الزرادشتية؟ اعتقد ان هذه تعاليم قيمة جداً بالنسبة لنا. بوسعنا الإفادة من كل الكنوز الوطنية، شريطة ان نستخرجها بطريقة فلسفية، حتى نستطيع الإجابة حيال هذا التحدي الفكري الذي وضعه الغرب مقابل العالم، ألا وهو التعددية. بمعنى أننا لا نستطيع القول اننا نحن الصادقون فحسب، وكلكم تكذبون، وكلكم كفار مصيركم إلى جهنم. الكثير من المسلمين يقول هذا. لقد وجهت إليّ مراراً نقود شديدة، في باكستان وإيران وغيرهما من البلدان الإسلامية، على أفكاري هذه؟ وأجيب انني أستند في هذا إلى القرآن. اننا لا نستطيع تكفير الآخرين، فنحن نعتقد ان الشريعة الإسلامية ستحفظ الشرائع الأخرى في آخر الزمان.

○ ***الحديث حول مميزات التعددية متاح على صعيدي اكتشاف الحقيقة، والظفر بالنجاة أو الفلاح، فإي المعنيين هو المراد عندما تطرح فكرة التعددية؟ تعددية الأديان الحقة، أم تعددية سبل النجاة والفلاح؟ أية هاتين الناحيتين تسترعي اهتمامك عندما تتحدث عن التعددية الدينية، أو إضفاء الأصالة على الأديان المختلفة؟ هل الأديان متساوية من حيث أحقيتها الدينية، أم من حيث بلوغ معتنقيها السعادة والفلاح؟ إذا كانت متساوية كان لذلك استحقاقات معينة، وإذا لم تكن متساوية ربما يتسق ذلك مع نظرية التعددية تمام الاتساق.***

□ قضيتا الحقيقة والسعادة غير منفصلتين عن بعضهما في الأديان، فمن دون بلوغ الحقيقة لن يكون بمستطاع الإنسان بلوغ السعادة والفلاح. والوصول إلى الحقيقة بدوره يستلزم التمتع بالسعادة. وإذن فهاتان السمتان غير منفصلتين عن بعضهما في التعددية الدينية، ولا يتسنى الفصل بين تعدد الحقيقة وتعدد النجاة، والادعاء ان بوسع

١ـ مغان: رجل الدين الزرادشتي. خرابات: حانات الخمر.

اتباع الأديان بلوغ النجاة والفلاح من دون ان يكون لهم نصيب من الحق. اعتقد ان أي دين سماوي أنزله الله ينطوي على الحقيقة، فالله لا ينزل ديناً باطلاً. ان مثل هذا الظن كفر محض. لا مراء ان الحقيقة تتجلى دائماً في الأديان السماوية، وفي هذا تأييد لمبدأ وحدة المصدر والمنشأ، وتأكيد لكافة الأديان الكبرى في العالم، على أساس الوحدة والتوحيد. غير ان بعض الأديان نسيت تعاليمها على مر التاريخ، ودفنت بعض تعاليمها المهمة تحت التراب. من هنا لم يعد بلوغ الحقيقة متكافئاً لدى جميع الأديان، في هذا المقطع التاريخي بالذات، لذلك أرى ان التمتع بالسعادة ليس متساوياً هو الآخر في جميع الأديان. ولكن طالما بقي الدين المنزل من الله حياً فلن تبارحه نسبة معينة من الحق الأول الذي كان فيه، وحينما يموت كما ماتت الأديان المصرية واليونانية القديمة، ستموت معه تلك الحقيقة أيضاً. من الممكن لأي دين ان يضعف أو تظهر فيه الكثير من الانحرافات، أو تنسى الكثير من حقائقه، ولكنه ما دام حياً فإنه لا يعدم ومضات من حقيقته الأولى. ان حياة الدين كحياتنا البشرية التي قد تضعف أو تصاب بالمرض، ولكن طالما بقينا على قيد الحياة، وصعدت انفاساً ونزلت، يقال ان الروح لم تفارق أجسامنا. كذلك روح الدين فإنها حينما تفارقه يموت الدين طبعاً، لذا فإن الأديان السماوية، التي ما تزال على قيد الحياة، يمكنها ضمان السعادة الأبدية والفلاح لاتباعها، رغم كل حالات النسيان والضعف والوضع التي اعترتها.

○ ***ان كلامكم حول الأديان الإلهية غير المحرفة صحيح بلا شك، ومتطابق تماماً مع الأسس الإسلامية، إلا ان اطروحة التعددية الدينية في الغرب تتجاوز حدود الأديان الإلهية غير المحرفة، لتستوعب كافة الأديان الموجودة، وكثير منها يعاني من تحريفات جمة. هل يتسنى هنا أيضاً القول ان السبل المختلفة، والقضايا الدينية المختلفة، والتعاليم الدينية المتعددة، تستطيع كلها ان تمثل طرقاً توصل إلى الحقيقة، أو مرايا تعكس الحقيقة؟ وعلى حد تعبيركم هل بوسع كل الأديان ان تكون حقة، رغم تكثرها واختلافاتها وأفكارها وقضاياها المتعارضة؟***

□ أولاً: ثمة نماذج عديدة في الأديان المختلفة، ومنها الإسلام، تدل على انحراف عن الحقيقة الدينية الأصيلة.

وثانياً: يبدو لي ان الأديان التي انتابها الضعف والخور، أو التي نسيت أصولها، واكتسبت طابعاً نفسياً بدل الطابع الروحي، لا تستطيع إيصال معتنقيها إلى الفلاح. الأديان الكبرى في العالم، والتي امتد بها العمر لقرون طويلة، لا تطلق آراء متعارضة في القضايا المهمة، إنما تفسر كلها عبارة «لا إله إلا الله» ويبقى طريق الوصول فقط هو الذي يتفاوت من دين إلى آخر. انني كإنسان مسلم لا أستطيع القول ان جميع البوذيين في العالم كفار، لأن لبعضهم كمالات مذهلة، كالصبر، والتركيز، والتواضع، والشكر، والفضائل الإلهية الأخرى، التي كثيراً ما أوصى بها ديننا أيضاً، وقد استطاعوا بدورهم إهداء هذه الكمالات لأتباعهم ولسائر أبناء البشرية. انني في حدود مطالعاتي للأديان الكبرى في العالم، والتي وجهت وهدت الناس لآلاف السنين، أدركت أنها وخلافاً لما يتصوره الناس لا تطلق آراء متباينة حول المبدأ (الله). لأنها حينما تصل من الوحدة والحقيقة الى عالم الكثرة، وتكتسب ألوان الصورة وروائحها على حد تعبير جلال الدين الرومي، سوف تظهر التباينات في الصور، ولكن «إذا انتقلنا إلى المعاني ساد الوفاق». انني أرى ان الرومي على أتم الصواب. انه سيد العرفان والمعرفة، الذي يقول: ان كل شيء حقيقي، فهو إنما ينكر الحقيقة. إذا كان كل شيء صحيحاً، فما من شيء صحيح إذن. وهذه النقطة هي في الواقع مبدأ بديهي. انني لا أوافق أبداً النزعة النسبية التي تسود المجتمع الغربي اليوم، بمعنى إنكار الإطلاق نظراً لضرورة التعايش. وأعارض الفلسفات التي تروم القضاء على كل التعاليم الدينية، بحجة انها تقوم على أساس التسلط والتعسف الطبقي ضد طبقة أخرى. لقد عارضت مثل هذه الاتجاهات طوال عمري. ما كتبته كان معارضاً لهذا المنحى، ومؤيداً لوجود «حقيقة مطلقة»، وهذه الحقيقة هي نفسها التي توفر لنا إمكانية الوصول إليها، وهو وصول غير متاح إلا عن طريق الدين، ولاسيما عن طريق الطابع العرفاني للدين. هذه خلاصة القضايا التي كتبت فيها منذ أربعين عاماً. انني لم أقل ان كل من يدّعون الدين سيصلون إلى مكان واحد، بيد ان الأديان الكبرى وآخرها الدين الإسلامي المبين، استطاعت هداية البشرية طوال آلاف السنين. انها طرق إلى قمة الجبل، والحقيقة الإلهية كامنة في تلك القمة. بعض هذه الطرق أوسع وأسهل وأعرض، وبعضها أصعب وأكثر وعورة، وبعضها محفوفة بالصخور والعثرات والموانع، لذلك كان عدد الذين يجتازون هذا النوع من الطرق ويصلون إلى القمة قليلاً. ولأن الله هو الذي نزل كافة الرسالات،

فالحقيقة هي مصدر جميع الأديان، والقول بأن الله بعث ديناً خالياً من الحقيقة قول باطل.

○ ***يبدو ان هنالك جملة نقاط خليقة بالتأمل في هذا المقام. الأولى هي ان القواسم المشتركة في الأديان المختلفة لا يمكنها الدلالة على حقية هذه الأديان. نحن نؤمن ان الأديان ذات أصول إلهية، وبسبب هذه الأصول سيكون لها طبعاً نقاط اشتراك، وهذا ينطبق حتى على الأديان المنحرفة، فالآن أيضاً توجد بين الأديان المحرفة مواطن اشتراك.***

□ كلامكم هذا غير مقبول من الناحية المنطقية.

○ ***ربما كان هنالك مبدأ منطقي ينطوي عليه هذا الاستنباط.***

□ إذا كانت هنالك قواسم مشتركة بين الأديان، وكان أحد هذه الأديان حقاً، كانت بقية الأديان حقاً أيضاً.

○ ***أخال ان بالإمكان الإجابة في ضوء المبدأ المنطقي.***

□ ما هو جوابكم الآن على هذا الكلام.

○ ***الاشتراك في الجزء لا يستلزم الاشتراك في الكل إطلاقاً.***

□ القضية ليست قضية جزء وكل. ومع ذلك إذا كان ذلك الجزء من (ألف) حقاً، وكان موجوداً في (ب) أيضاً، كان (ب) حقاً أيضاً.

○ ***جزء معين من (ألف) موجود في (ب) أيضاً. هذا لا يدل على حقية أو تساوي ألف مع ب.***

□ أنا لم أقل بالتساوي مطلقاً.

○ ***في الحقية إذن؟***

□ بمقدار ما في (ب) من الأجزاء الحقة، فهو حق أيضاً ويتمتع بنصيب من الحق. انكم إذا نظرتم بعمق في الأديان الأخرى ستلاحظون كم هو كبير ذلك الشيء الذي سميتموه جزءاً. الإيمان بحقيقة ميتافيزيقية وراء العالم، وخلود الروح، والتشديد على السعادة والفضيلة، والعديد من المبادئ الأخرى ملحوظة في جميع الأديان. أي دين لم

يشدد على التواضع، أو على الكرامة، أو على الصدق، أو على الحقيقة؟ وإذن فالذي سميتموه جزءاً هو في الحقيقة كبير الحجم جداً. انه ليس بالشيء القليل أو الصغير، وحتى لو كان صغيراً فهو دليل على وجود الحق في الأديان الأخرى.

○ **المراد بالجزء عضو في مجموعة، حتى لو كان هذا الجزء كبيراً. المقصود هو ان العثور على قواسم مشتركة بين الأديان يرجع إلى كلامك بأن للأديان جذوراً مشتركة، حتى لو كانت محرفة، على ان العثور على مواطن الاشتراك في الأديان، بناء على الأصول المنطقية، لا يكفي لأثبات تساوي جميع الأديان في الحقية، وفي القدرة على توفير السعادة، والإيصال إلى الفلاح.**

□ انني لم أتحدث هنا عن التساوي، إنما قلت ان الجميع سيلتقون في قمة الجبل.

○ **وبالتالي فالتعددية الدينية لا تعني أساساً التساوي والتكافؤ في الحقية أو في القابلية على الإسعاد.**

□ في الوضع الذي نحن عليه الآن في العالم مثلاً، يبدو العمل بالإسلام أسهل وأكثر عملانية بكثير من العمل بالعديد من الأديان الأخرى. رغم ما نعانيه نحن المسلمين من نواقص، فإن الإسلام يشهد انتشاراً مذهلاً في كل بقاع العالم، غير ان هذا لا يعني بطلان الأديان الأخرى. وبالطبع فأنا لم أقل أبداً ان جميع الأديان متساوية القيمة فيما بينها، التساوي في المستوى الأعلى فقط، والذي أنزل من قبل الحق تعالى، ولا مراء ان المراتب الأدنى متباينة مع بعضها.

○ **تعلم طبعاً اننا نعتبر الدين ارتباطاً بالأمر المطلق، ويشمل الوجدانيات، والأخلاقيات، والشرائع المنزلة على البشر. وثمة ـ كما هو معروف ـ تباينات كثيرة حول تفسير الارتباط بالأمر المطلق، الذي يشار إليه بكثرة في مرتكزات التعددية، ويسمى في الكلام المعاصر ((تجربة دينية)) أو ((تجربة إيمانية)).**

□ الفوارق والاختلافات كثيرة بين المتكلمين والفقهاء في الأديان، ولكن حينما نصل إلى دائرة العرفان، تختزل الاختلافات إلى الصفر تقريباً. في نطاق الحضارة الإسلامية المترامية، كلما احتك الإسلام بدين آخر، من الأندلس حيث المسيحية واليهودية، وحتى كشمير والهند حيث الهندوسية والبوذية، كان عرفاؤنا هم القادرون

على محاورة عرفاء تلك الديانات بلغة واحدة حول الحقيقة. انني أوافقك الرأي تماماً على وجود اختلافات جمة، وأظن ان بلوغ الوفاق على المستوى الكلامي والفقهي بين الأديان (كما أشار إليه الرومي في بيته الشعري) غير ميسور، إلا ان ذلك ممكن على المستوى العرفاني. على المستوى الفقهي ينبغي مراعاة الاحترام المتبادل، وعلينا نحن المسلمين عموماً الالتزام بالتعاليم القرآنية الواضحة جداً، والموصية باحترام أهل الكتاب، واحترام أموالهم وحرياتهم في الدين والممارسات الأخرى.من جهة أخرى، يتهمون المسلمين دوماً أنهم لا يريدون التعايش مع سائر الأمم والأديان، ويعارضون التعددية الدينية. لذا كان من المهم جداً في الظروف الراهنة ان نقدم رؤية إسلامية حول التعددية الدينية، تعزز العظمة والحقيقة المطلقة للإسلام، وتصب لصالح احترام الأديان الأخرى. هذه أهم عملية يجب القيام بها في هذه البرهة من الزمن.

○ ***يبدو أنك تعالج إشكالية التعددية الدينية في ضوء الأصول العرفانية والشهودية. وترى ان هذه الفكرة ممكنة الاجتماع تماما مع الدين الإسلامي المبين وسائر الأديان، وقد عرضت قراءة جديدة لهذه المفردة لا لهذا المفهوم، وإلا فإن ما يسمى في الغرب تعددية دينية يعني اننا لا نمتلك حقيقة واحدة، وإنما حقائق متعددة، والتجربة الدينية ليست هي الدين ذاته، وفهم الدين ليس هو الدين نفسه، والتفاسير والتجارب غير النصوص الدينية التي لا يمكن الوصول إليها.***

□ أريد إضافة نقطة واحدة إلى الخلاصة التي قدمتها. كلامك صحيح جداً. انني لا أوافق الرؤى المطروحة في الغرب حالياً حول التعددية، وأعتقد اننا يجب ان نقدم لها إجابة إسلامية من منطلقات إسلامية أصيلة. لقد كتبت في أعمالي عن هذا الموضوع بعض الشيء، قبل فترة طويلة من شياع هذه المفردة. وثمة من يعالجون هذا الموضوع الآن عندنا، وأنا على يقين ان النقاش مجد ذاته في هذا المضمار سيتمخض عن نتائج جد ثمينة لنا ولباقي المسلمين ولكل الناس في العالم، وسيخدم بالتأكيد سمعة بلدنا في العالم.

الدين والتسامح والمدنية

حوار مع:

د . عبدالكريم سروش

○ يدور حديثنا هذا حول العلاقة بين الدين والتسامح والعنف. وسنتناول (العنف) كمنهج، آملين التعرف على رأيكم في مواضيع أخرى ذات صلة. نستهل الحوار بالسؤال عن الأسس النظرية لممارسة العنف في المجتمع الديني، ومن ثم نتناول الأرضية الاجتماعية والثقافية للعنف، وأخيراً طبيعة العلاقة بين العنف وبعض الأحكام الفقهية... تفضلوا أولا بتقديم قراءتكم الخاصة لمقولة ((العنف)).

□ ان لنفس الانسان وعرضه وماله، حرمة حقيقية، لايمكن انتهاكها بذرائع وحجج واهية مزاجية. وان حرمة نفس الإنسان تعود الى المبادئ والفرضيات المعتمدة في باب علم الإنسان. ومن هنا يتجلى السر في تناول موضوع العنف والتسامح في هذا الباب.

احاول ابتداء عرض تصوري الخاص عن مقولة العنف، ومن ثم أجيب باختصار عن الأسئلة المطروحة في هذا الصدد. إذا راجعنا اللفظ المرادف لاتينيا لكلمة (العنف)، سنكون أقدر على فهم معناها. ان المرادف اللفظي للعنف في اللغة اللاتينية هو Violence، وهي في الأصل مفهوم فلسفي يعني (القسر)، في مقابل Nature أو Natural وتعني الطبع أو الطبيعي. ففي طبيعيات أرسطو هناك نوعان من الحركة: الحركة الطبعية، والحركة القسرية (اللاطبعية). ويطلق على الأولى Natural، وعلى الثانية Violent. فان حركة الشمس حول الأرض عند الأقدمين حركة طبعية، ومثلها حركة الحجر الساقط من مكان مرتفع، بينما يعتبرون حركة الدخان للأعلى حركة قسرية، لأنها ضد مقتضى الطبع والمسار الطبيعي للأشياء.

فالعنف والقسر يطلقان على كل شيء يسير بالاتجاه المعاكس لمقتضى طبيعة الاشياء. ومن الأفضل أن نفهم العنف على هذا النحو، لأن العنف بالمعنى المتداول ينطوي على عنصر الغضب. اما إذا اقتصرنا على المدلول الذي يعطيه تفسير علم النفس للعنف، فسوف نتجاهل بذلك أوجها كثيرة لحقيقة العنف وماهيته. فالأفضل إذن الولوج الى البحث عبر البوابة الفلسفية، ليكون العنف بمعنى توخي الوسائل والأساليب المخالفة للطبع Norm الإنساني (ببعديه الفردي والاجتماعي)، أو تسيير منظومة أشياء بالاتجاه المعاكس لطبعها العام. هذه الأمور كافة يجب ان تعد من مظاهر ومصاديق العنف، وليس فقط حوادث القتل والاغتيال وممارسة التعذيب. نعم؛ الأمور الأخيرة تعد من أبرز مصاديق العنف، لا أنه منحصر بها. أذكر مثالا في هذا الصدد؛ فنحن نعد الحكومة الاستبدادية نوعا من حكومات العنف، حتى لو اتصف الحاكم المستبد بالعدالة، أو لم تعمد تلك الحكومة إلى إراقة الدماء. والسبب في ذلك أن هذه الحكومة تسير على خلاف المسار الطبيعي لإدارة المجتمع، وتوصد الأبواب بوجه التنمية البشرية بشكلها الطبيعي. وبصورة عامة، حيثما يوجد المانع بوجه الطريق الطبيعي للأشياء، فذلك يحقق شكلا من أشكال العنف. هذا هو انطباعي عن العنف والتصور الذي أحمله عنه.

○ ***قلت بأن معنى العنف هو خلق حواجز بوجه الطبع، ولكن كيف يمكن الحديث عن (الطبع) في باب المجتمعات، وهل للمجتمع طبع؟ وهل يمكن عد العرف الاجتماعي الذي هو أمر اعتباري، بمنزلة الطبع الذي يقصده الفلاسفة الأرسطيون؟***

□ هذا سؤال وجيه! لاشك انه ليس كل ما يذهب إليه الأرسطيون بخصوص الفرد صالح للانطباق على المجتمع. وانا أميل إلى استخدام العرف على صعيد المجتمع بدلا من الطبع. وفي ضوء ذلك، أرى أن العنف أو Violence هو ما يقابل العرف لا ما يقابل الطبع. واعترف ايضا بأن علم الاجتماع لا يخرج من رحم علم النفس، وأن الإيمان بوجود الطبع لدى أفراد المجتمع الانساني لا يفضي بالضرورة الى الإيمان بوجوده لدى المجتمع نفسه، دون أن يعني ذلك أن الطبع الفردي لا تأثير له في المسار والوضع العام للمجتمع. ذلك ان الأفراد بمتقضى طباعهم وغرائزهم يمنحون المجتمع شكلا اجتماعيا خاصا، وان كان هذا الشكل لا يمثل حصيلة تلك الطباع الفردية

مجتمعة. وعليه لو آمنا بوجود (طبيعة) للفرد، فبوسعنا تعريف العنف بأنه ذلك المانع من انسياب الطبع الإنساني والحركة الحرة الطبيعية للفرد.

هذا على المستوى الفردي. أما على المستوى الاجتماعي، فالعنف هو ذلك الشيء الذي يعرقل حركة المجتمع ومساراته الطبيعية، ويخرج العرف العام فيه. وهذه الأعراف رغم كونها اعتبارية، فهي متأثرة بطباع الأفراد، وتتبع أشكال حقوقهم الفردية.

❍ ***طبق هذا التعريف، فان بعض الممارسات القمعية، مثل الضرب المبرح للأطفال بقصد تأديبهم، لو تبدلت في ظروف ما الى عرف اجتماعي، فلن تكون هذه الممارسات مصاديق للسلوك العنيف!***

❑ بوسعي الإجابة عن سؤالك بنحوين:

الأول: ان أساليب العنف المخالفة للطبع الإنساني، لا يمكن أن تكون شمولية، لا بسبب كونها قبيحة من الناحية الأخلاقية، بل لأنها تقود أساسا الى انهيار النظم العام للمجتمع. ويدل التاريخ البشري على ان الأساليب القسرية في المجتمعات كانت على الدوام في حدود الاستثناء لا القاعدة. فلم تكن الحرب في يوم من الأيام قاعدة، بل كان وقوعها دائما على نحو الاستثناء.

الثاني: ان بعض نظريات التربية والتعليم ربما تلجأ الى اعتبار القسر والعنف والقمع والعقوبة قواعد أساسية مشروعة، وليس مجرد استثناءات وحالات طوارئ. وفي حالة كهذه، تتحول العقوبة والقسوة إلى عرف، ومن ثم يعتبر ما عداها شكلا من أشكال العنف. غايتها انه يتعين التنبه الى ان المعنى النظري للحضارة هو ان الإنسان البدائي، عليه ـ لكي يصبح متحضرا ـ أن يرتدي ثوبا من الاعتراض والمخالفة لطبعه الذاتي. فالانسان المتحضر هو الانسان المرتدي لذلك الثوب، بينما الإنسان المتوحش هو الانسان العاري، وهو ذلك الكائن الفرويدي والسبع الكاسر الكامن في أعماق كل انسان ويدعوه إلى خرق الأعراف وانتهاكها.

ان التفسير النظري للحضارة في العصر الجديد، هو أن الوسائل والأساليب القمعية تعود الى البشر الحفاة العراة، ولا ينبغي للإنسان المتحضر أو المكتسي اللجوء الى الوسائل القسرية القمعية المنسوخة واللامجدية. ولكن اذا خرقت هذه النظرية

الحضارية، أو ثبت بطلانها أو لا جدواها، فمن الممكن اللجوء حينها الى عرف آخر. نحن الآن نتحدث عن عرف بات مقبولا على الصعيد الإنساني، من قبيل ما يشبه مبادئ حقوق الإنسان، والديمقراطية، وما الى ذلك. وهذا العرف اعتباري وليس وضعيا، وإنما مرجعه الى وعي الإنسان الجديد وادراكه لنفسه، ولفاعلية وجدوى هذه الأعراف، ومدى نجاح هذه المقولات الأساسية في مجال إدارة المجتمعات وكسب رضا الأشخاص. فلو فرض ان تلك المقولات فقدت قدرتها يوما على إقناع الناس بصلاحيتها لتدبير شؤون المجتمع، فإن الموقف منها سيتبدل، وربما يستعاض عنها بأعراف ومعايير اجتماعية أخرى. وبعدها تصبح الأعراف والمعايير الجديدة هي الحالة الطبيعية، ويكتسب العنف نفسه صورا أخرى.

اللافت هنا ان الأرسطيين متفقون على أن القسر حالة طارئة. ومن القواعد المعروفة لدى المشائين في باب الطبيعيات قولهم أن «القسر لا يدوم». بمعنى ان الأساليب اللاطبيعية ليس لها ثبات واستمرار. وحتى لو استمرت فترة طويلة فإنها لا يمكن أن تبقى خالدة الى الأبد، لان الطبيعة ستنهي حالة القسر تلقائيا، وتكون الغلبة للطبع في نهاية المطاف. ولا أخوض في البحث أكثر من هذا ومن الواضح انه يصعب تحديد المصداق بواسطة الطبيعيات الميتافيزيقية، وفي ضوء ذلك لا يمكن اللجوء الى الأحكام الفلسفية الكلية في تحديد القسريات من الطبعيات، سواء في عالم الطبيعة أو في عالم الاجتماع أو على صعيد الفرد.

هذه المقدمة بهذا الحجم، تعيننا شيئا ما على توسيع دائرة دراسة العنف، واخراجها من إطار وحيثية علم النفس المحض، والالتفات الى أبعاده وحيثياته الأخرى.

لو قرر في مكان ما أن الحالة كذا طبع أو عرف أو عادة، فسوف يندرج كل شيء يخرقها، تحت عنوان العنف، مع العلم بأن هذا التحدي والاختراق والانتهاك لا يتولاه بالضرورة أناس عنيفون ومتعجرفون.

○ ***ففي رأيكم اذن، ان العنف ليس مفهوما مقابلا للتسامح؟***

□ كلا، فالتسامح هو جزء من ذلك الشيء الذي يقف في مقابل العنف، والمداراة من سنخ الحلم وجنسه، والحلم ـ كما يعرّفه علماء الأخلاق ـ قابلية لدى الإنسان على كبح جماح غضبه المفاجئ تجاه الأمور المزعجة والمنغصة. كما لو تعرّض لك

أحدهم بالإهانة أو آذاك بدنيا، فإن استطعت أن تكبح جماح غضبك إزاء ذلك الأذى المادي أو المعنوي، على نحو لا تضمر حقدا للشخص الذي أساء إليك، تكون بذلك قد تحليت بخصلة الحلم. والمسألة البالغة الأهمية هنا، ان التسامح يوصى به عادة للمرؤوسين لا للرؤساء. ومن الأخطاء التاريخية في تراثنا الصوفي والأخلاقي استخدام الحلم والتسامح أحيانا في غير محلهما، حتى يصل التسامح أحيانا إلى تسويغ قبول الظلم وتبريره والتنظيرله، بينما لا ينبغي للمرء أن يتصف بالحلم ولا بالمداراة والتسامح تجاه من أوقع الظلم عليه، وهاهنا يكمن السر في قولهم: «التكبر مع المتكبر حسنة»، أي وجوب التكبر على المتكبر ومواجهة الظالم، وهذه المواجهة هي أفضل السبل للتقليل من فرص الظلم والاعتداء، والاقتراب بها الى الصفر، وذلك على حد قول الشاعر صائب التبريزي:

لا تظهر العجز لأهل الجور دمع الشواء يسعر التنور!

لا يجوز الحلم والتسامح إلا مع المرؤوسين أو الأقران، أي مع من لا يلحق الأذى بغيره إلا بسبب الجهل والغفلة، أو الأشخاص الذين لا تؤدي خصومتهم إلى تضييع حق. هذا هو مجال الدعوة الى التسامح مع الخصوم، فالخصم ليس ظالما بالضرورة. وما أكثر الأعداء والخصوم الذين يمكن أن يتسموا بالعدل والصلاح، إلا إذا جعلنا من أنفسنا معيارا لتشخيص الحق من الباطل، والعدل من الظلم، والفساد من الصلاح، فتكون عداوة الآخر لنا مناجزة للحق والعدل والصلاح! نعم، لابد من العمل بمبدأ التسامح مع الأعداء، إلا أعداء التسامح نفسه! أما الظلمة القاهرون فلا وجه للتسامح معهم. ان نبذ العنف ـ بمعناه الأوسع ـ ليس له وسيلة سوى العودة الى التقنين أي الرجوع الى الحالة العرفية. ان المشاكل والقضايا الاجتماعية لها تحليل اجتماعي، ولها تدبير اجتماعي في نفس الوقت. بمعنى انه لابد من الرجوع الى المقولات الاجتماعية في مقام فهم وادراك القضايا الاجتماعية، وكذلك في مقام العمل على حل تلك المشاكل والقضايا. ولما كنا قد عرفنا العنف على ضوء العرف العام القائم في المجتمع، والعرف أساسا أمر جماعي، فلابد لنا من العودة الى تلك المقولات الجماعية، سواء في مقام الفهم أو في مقام التدبير والحل والعلاج. هذا هو تصوري الاجمالي عن العنف، وآمل أن نواصل البحث في ضوء هذا التصور.

○ كيف يتعين علينا قراءة الانسان، على نحو يتجلى لنا مفهوم احترام النفس الانسانية؟ وعلى العموم ما هي المبادئ المعرفية والانسانية في المجتمع الديني خاصة، التي تقرر مبدأ احترام أرواح الناس، ومراعاة تلك الأعراف العامة وتجنب اللجوء للعنف؟

○ في سياق ايضاح الأسباب والعلل الإنسانية لظهور العنف، نعود الى نظرية الحضارة التي عرضتها حيث يقال هناك: ان الانسان قبل أن يتحضر، أو قبل ان يطأ مرحلة المجتمع المدني، على حد وصف لوك وروسو، كان بمثابة العاري والمجرد عن كل شيء من قانون وعرف عام، وكان الناس يلعبون دور الحاكم ودور المنفذ في آن واحد. واللازم النظر الى الأديان كعوامل ساعدت على تحضر الانسان ودفعه باتجاه المدنية. أي انها أنقذته من حالة العري وحالة كونه حافيا، وعلمته مفاهيم حضارية، من قبيل القاعدة والمعيار والضابطة والقانون، وعملت على سلب النزعة الفردية المدمرة من أبناء المجتمع. والواقع انه ثمة صنفان من النزعة الفردية:

احداهما: النزعة التي كانت سائدة قبل عصر النهضة والتنوير.

والأخرى: جاءت بعد هذا العصر. وهذه الأخيرة تقوم في الحقيقة على اساس تشخيص الحقوق الفردية. إذ جرى تعريف (الحقوق) ورسم حدودها، وبات كل شخص يطالب بحقوقه التي لا يمكن سلبها منه ولا يسمح بأن تذوب في الوضع العام. هذا بينما النزعة الفردية السابقة على عصر التنوير تعد نزعة متخلفة غير حضارية تتناسب مع (الحفاة) الذين أشرنا إليهم، لكونها لا تشتمل على مفهومي الحق والواجب. لم يكن ثمة قانون، ولم تكن الحقوق البشرية مصاغة على شكل قوانين، تستند الى إرادة الجميع، وتشملهم جميعا. كان كل شخص يرى الحق من زاوية قناعاته ورغباته وميوله، ويطالب باجرائه في ضوء ذلك. ومن الواضح ان هناك بونا شاسعا بين هذين الصنفين من النزعة الفردية، فالنزعة الفردية اللاحقة على عصر النهضة لا تتنافى مع القانون بوجه، بينما النزعة الفردية السابقة عليه تعني التفرد الأهوج الذي يقف هو والقانون على طرفي نقيض.

وتمثل نظرية الحضارة والتمدن في الواقع نظرية خاصة في باب معرفة الإنسان؛ في ضوئها يكون البشر قد انتقلوا، لأسباب مختلفة، من مرحلة الوحشية وكونهم حفاة إلى

مرحلة التحضر والانتعال. وفي هذا السياق، لعب الدين والأخلاق والعلم والثقافة دورا مساعدا في تحضر الانسان أكثر، والسيطرة على غرائزه العدوانية المنتهكة للعرف العام. ويعبر عن عملية السيطرة على هذه الغرائز واخضاعها لمنطق الحق والعرف العام، بـ (الأدب) الذي ساعد على نقل الإنسان الى مرحلة الحضارة والمدنية. وليس الأدب هنا بمعنى احترام الكبار، بل معرفة آداب كل مقام، وتشخيص السبيل الأنسب للتعامل مع كل وضع، نظير أن يقال: آداب الحرب، وآداب الضيافة، وآداب الدرس، وآداب قيادة السيارة، ونحو ذلك. وهكذا، فإن العنف سيكون وفق هذا التصور بمنزلة عدم مراعاة الأدب الخاص بأي وضع من الأوضاع وليس مجرد التصرف بأسلوب فظ، أو استعمال ألفاظ بذيئة. ولقد عمل فرويد، ومن سار على خطاه من علماء النفس، على ترشيد هذه النظرية واخراجها بصورة أدق، وذلك عبر الاهتمام بكشف الغرائز والميول الخفية في النفس، والتي تخفى حتى على صاحبها. وسعوا في هذا الصدد الى تسليط الضوء على الوجه الآخر الخفي من شخصية الانسان، دون المساس بمبدإ تصنيف الشخصية الانسانية الى بعدين، هما: العقل، والغريزة.

يقول جلال الدين الرومي مخاطبا الإنسان: (أخي! كل وجودك فكر). ولابد من تفسير (الفكر) الوارد في النص اعلاه بمعنى أوسع بكثير مما قد يتبادر للذهن، وذلك حفاظا على صدقية مقولة الشاعر. فلو كان هذا السؤال موجها الى فرويد، لجاء جوابه على النحو الآتي: أخي! كل وجودك غرائز وميول، وحتى أفكارك خاضعة لهذه الغرائز والميول.

لو اعتبرنا الإنسان كائنا مركبا من شطرين؛ العقل والغريزة، فان نتيجة البحث ستأتي متباينة تبعا لترجيحنا أحد هذين الشطرين على الآخر، في ضوء المذهب الذي نعول عليه في باب معرفة الإنسان. الكثير من القدماء (ومن بينهم الامام علي(ع) في نهج البلاغة) ذهبوا إلى غلبة الغرائز البهيمية والسبعية على عقل الإنسان، إلا في حالات استثنائية قليلة. وهكذا يكون الانسان في نظر هؤلاء حيوانا مفترسا أو رعويا أكثر من كونه كائنا عاقلا. في مقابل هؤلاء يوجد صنف آخر من أهل الفكر يميلون الى النظر للإنسان من زاوية اخرى وفي مرآة صافية تعكس صورة الإنسان ككائن حي قادر على السيطرة، بعقله، على ميوله وغرائزه. وهذا ما كانت تريده وتذهب إليه نظرية التحضر

حيث تقول ان البشرية وصلت الآن الى مرحلة يتمكن الإنسان فيها من ضبط غرائزه والسيطرة عليها بمخلب العقل. فيما مضى كان الهدف الأسمى لعلماء الأخلاق، الوصول الى واقع اجتماعي يكون بوسع الإنسان فيه، الاستفادة من عقله في السيطرة على غرائزه. وهذه السيطرة تتم أحيانا بوعي وصعوبة بالغة، وتتم في أحايين أخرى عبر اللاوعي، وبلا مشقة وعناء. ومن سخرية القدر، أن نظريات ما بعد الحداثة باتت تعود الى الوراء وتلتزم بما يقوله الأقدمون. فيقال في هذه النظريات إن عقل الإنسان أعجز بكثير مما يتصور، وان صنوفاً شتى من الأسباب والعوامل اللامعرفية وغير العقلانية تفرض إرادتها على العقل وتتحكم فيه، بحيث يبدو العقل الانساني أشبه شيء بالطفل؛ كثير الادعاء محدود القابلية.

هذه النتيجة نقض مباشر لمدعيات نظرية التحضر. لابدّ أنكم اطلعتم على رسالة (لماذا الحرب؟) لفرويد. المشكلة الكبيرة لدى فرويد أنه لم يكن يتوقع حصول الحرب بين البشر المتحضرين، في حال انها وقعت بالفعل ، الامر الذي يدعونا للتساؤل حول حقيقة كون الإنسان متحضراً أم لا. وبدا الانسان كأنه ذلك الوحش الكاسر الذي كبل بالقيود، وهو على استعداد لأن يحطم هذه القيود ذات يوم، ويعود الى طبيعته الوحشية. البشر في الحرب يظهرون على حقيقتهم ويُعلم من خلال سلوكياتهم فيها انهم لم يبلغوا بعد مرحلة الحضارة. من المداليل النهائية لما بعد الحداثة، التي تطرح نفسها كمنحى في الفكر الجديد، أن الإنسان ليس متحضراً كما يعتقد ، وأن عقله أسير لميوله، الى درجة لا يمكن معها الاعتماد عليه ومطالبته بضبط الغرائز.

البعض من دعاة العنف الوطنيين يرفعون اصواتهم احياناً بالترويج لما بعد الحداثة، ذلك أنهم يقرأون فيها التقليل من أهمية حقوق الانسان وجواز اللجوء الى العنف. (وأعني هنا المنظرين منهم، ولا شأن لي بأذنابهم وأدواتهم من العوام). ولكن ، كما سنرى لاحقاً؛ هذه ليست هي النتيجة الوحيدة التي ينتهي إليها سراة ما بعد الحداثة. على كل حال، لو أفتينا بضعف العقل وأسره مقابل الغريزة، وبأرجحية السبب على المبرر (مع قبول بعض الفرضيات الأخرى) نكون بذلك قد حكمنا بصحة أساليب القهر والعنف والابتزاز. فيما سبق كانت كلمة (السياسة) تشير بالأساس الى معنى «التأديب والعقوبة» ولم تكن تتضمن ما يفهم منها اليوم من تخطيط وإدارة . ويعود

السبب في ذلك الى ان الحكومة لم تكن تعتمد حينها على العقل الجمعي، بل ترى ان واجبها السيطرة على ذلك النوع من الناس، المحكومين بغرائزهم اكثر من عقولهم.

لو اتجهنا ـ معرفياً ـ الى القول بضعف العقل الإنساني، وقلنا بأن الغرائز أقوى من العقول، ورجحنا النصف الحيواني في الانسان على نصفه الآدمي ، بذلك نكون قد عبّدنا الطريق امام شيوع العنف وتبريره ، وبعبارة أوضح، سيكون اللجوء الى العنف أمراً طبيعياً بل ضرورياً!

أما إذا لم ننح هذا المنحى ولم نعد العقل الإنساني أسيراً للغريزة الى هذا الحد، ورجحنا الجانب الانساني على الجانب الحيواني في شخصية الإنسان، سيكون العنف في أحسن حالاته ، أمراً استثنائياً طارئاً لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة.

ثمة فائدة عملية عاجلة تتحصل من هذا المدخل؛ مؤداها أن الحد من العنف يتطلب تربية أناس أكثر وعياً وادراكاً وثقافة، لأن العنف سبيل أهل الجهل والبداوة، وهو قاعدة، وليس استثناءً، عند اولئك الذين تتغلب صورتهم الحيوانية على الصورة الإنسانية فيهم. والعكس صحيح أيضاً، إذ العنف يمثل الاستثناء عند من يتغلب البعد الإنساني في شخصيتهم على البعد الحيواني . وهكذا فان مسيرة التحضر تتجه نحو فرض الطابع الانساني على الحيواني، وتغليب الأول على الثاني. ان توسيع نطاق محو الأمية لا يأتي لمجرد كون العلم فضيلة من الفضائل، بل لأن الدراسة والثقافة تعد أهم اركان الحضارة والمدنية، ولأن البشر المتحضرين يعالجون مشاكلهم بعرضها على العقل لا بتمريرها على حد السيف. ان حرية الصحافة وحرية التعبير عن الرأي من العوالم الدخيلة في الحد من العنف عبر زيادة معدلات الوعي. وبالتالي فان سلب حرية النشر والصحافة هو العنف بذاته، سواء تم بأساليب قمعية أو بأساليب ذات شكل قانوني و مرجعية قضائية. لا يوجد قانون من حقه تبرير العنف، فإن تعبير العنف المقنن ينطوي على مفارقة صارخة كتلك التي ينطوي عليها مصطلح (الحلوى المرة)! هذا إذا أخذنا العنف بمفهومه الأوسع، واعتبرنا ان كل شيء يحد من وعي الناس نوعاً من العنف أيضاً.

○ ***نأمل ان تسلطوا المزيد من الضوء على العلاقة بين النزعة الفردية ومقولة العنف.***

□ كما أسلفت؛ هناك نمطان من النزعة الفردية. احداهما تتلاءم مع القانون وتتسق معه، والثانية معارضة له. والنزعة الفردية بشكلها الأول وليدة الاعتراف بالحقوق وتعريفها وصياغتها في قالب قانوني شامل، بحيث يدرك الجميع ان حقوقهم محفوظة في ظل القانون، فلا يرون ان ثمة تنافياً بين حقوقهم وبين القانون.

وليس المراد بالنزعة الفردية هنا ان يصر كل إنسان على حقه ويتجاهل حقوق الآخرين. بل الإنسان هنا في حال احترامه لحقوقه وادراكه لحقيقة أن بعض هذه الحقوق جزء لا يتجزأ من صلاحياته ومزاياه، يدرك أيضاً أن للآخرين حقوقاً يجب عليه احترامها، وأن القانون يتكفل حماية حقوق الجميع. بينما الأمر يختلف بالنسبة للنزعة الفردية اللامتحضرة، اذ لايقتصر الأمر على تجاهل حقوق الآخرين، بل ان مفهوم الحق وتبعاً له الواجب لم يتبلورا أساساً، وبالتالي لا يتحرك المرء إلاّ في ضوء ما تمليه عليه ميوله وغرائزه. اليوم لدينا إلمام محدود بنظرية الإرادة الجماعية او الانتخابات، بحيث لا يتيح لنا إدراك الأهمية التاريخية لهذه النظرية. ففي المجتمع المدني، يقوم الناس بشكل إرادي وطوعي بتوكيل شخص أو مؤسسة للقيام بأعمال معينة بالنيابة عنهم. ويعد هذا الأمر بمثابة نقلة نوعية في مسيرة الفكر الإنساني. والحاصل أن (النزعة الفردية) إذا كانت بمعنى أن لا يقوم إنسان آخر مقامي وأنني لابد أن أكون حاضراً في كل مكان، فلا أعترف بأي إنسان كان، غيري أنا، فهذه النزعة نزعة متخلفة وغير حضارية. والواقع ان المدنية لا تتحقق ولا يتسع نطاقها إلا اذا اتسعت دائرة الفرضيات والاعتبارات البشرية. (والمقصود من الاعتبار، فرض ما ليس بألف ألفاً وجعل الغير بمثابة الذات، كما يحصل بالتوكيل وانتخاب الرئيس او النواب). ثمة تناسب طردي وثيق بين حجم المدنية وبين اتساع مساحة الاعتبار الانساني. وقد أشار عدد من علماء وفلاسفة علم الاجتماع الى ان التجمعات الحيوانية لم تفلح في خلق الحضارة والمدنية بسبب افتقارها لعملية الاعتبار وعدم قدرتها على القيام بها. وذلك ان الشيء الوحيد الذي يتم تداوله بين الأجيال المتعاقبة في المجتمع الحيواني هو العادة والغريزة فحسب. بينما الأمر يتجاوز ذلك على صعيد المجتمعات الانسانية ليشمل أيضاً توارث عملية الاعتبار سواء على صعيد اللغة او على صعيد الممارسة. ففي اطار اللغة أبدع الإنسان الشعر والنثر الأدبي بمختلف صوره وأشكاله،

وهذا يمثل نوعاً من الاعتبار يتدخل في إيجاده عنصر الخيال بشكل واخر جداً. كما ان الانسان نجح في سحب عملية الاعتبار إلى الأفق السياسي، فتوصل الناس إلى اكتشاف عملية النيابة والتوكيل عبر اعتبار شخص معين بديلاً عنهم في مجال معين، بحيث يكون كلامه كلامهم وعمله عملهم. وهذا في الواقع نحو من المجاز والاعتبار.

لقد ظهر النظام السياسي والاجتماعي الجديد منذ توصل الانسان الى فكرة تعيين شخص وكيلاً عنه وممثلاً له في القول والعمل.

الاعتبار يعد من الممارسات الحضارية الكاشفة عن تطور نوعي واستثنائي في الادراك الانساني، ويعتبر ركناً من اركان الحضارة. هذه هي النزعة الفردية المتلائمة مع النظم والقانون، والمؤهلة لبناء عالم جديد. ان المواضعة والاعتبار يعدان دائماً ممارسة اجتماعية تفضي بالضرورة الى ايجاد النظم الاجتماعي، وهي التي تمنح الجماعة صفة الرسمية (فتكون مجتمعاً). ولن تكون المواضعة اوالاعتبار ذا قيمة وشأن ما لم يحظَ بالمقبولية الاجتماعية. فلو حاولت مثلاً وضع عملة نقدية عن طريق تصور أن هذه القطعة من الورق عملة نقدية، فلن يكون لهذه القطعة من الورق أية قيمة اقتصادية في المجتمع ما لم يوافق الآخرون على هذا التصور والافتراض. ولو قمت بنحت اصطلاح معين في باب اللغة لن يكون له دلالة ومعنى ما لم يعترف الآخرون بهذا النحت والوضع.

ان ما أشرنا إليه من النزعة الفردية والاعتبارات القائمة على تعيين الحقوق الفردية، هي التي تشكل الأرضية اللازمة لظهور نظم سياسي جديد. أما النزعة الفردية السابقة على عصر النهضة، فلم تكن مدركة لمفاهيم الحق والاعتبار والنيابة والوكالة والرئاسة المترشحة عن الانتخاب وتوسيع نطاق قوة الخيال. وهذه هي البداوة والتخلف الذي تعرضنا له. لقد أسهم توسيع نطاق قوة الخيال، أو بتعبير آخر توسيع مساحة المواضعة والاعتبار والفن والشعر، اسهاماً أكيداً في توسيع دائرة الحضارة والمدنية. ونستنتج من ذلك ان الحضارة على ارتباط وثيق ومطرد مع الفنون. فكلما ازدهر الفن، انتعشت الحضارة وتراجعت النزعة الفردية بالمعنى السلبي لها، واكتسب النظم السياسي والاجتماعي معنى أفضل، وصار الناس أكثر تحضرا من ذي قبل. وأينما كان عنصر الخيال اكثر فاعلية و(تحكما)، كانت الحضارة وكان النظم والقوانين. وعادة ما يظن ان

لطافة الفن تجعله في الخندق المقابل للعنف. إلا ان الفن في المسار الأهم يقف بوجه العنف؛ فبين الفن وتعزيز قوة الخيال علاقة جدلية؛ أحدهما ينتج الآخر. كما ان تعزيز قوة الخيال يقود بالنتيجة إلى تعزيز عملية الاعتبار بمختلف مظاهرها من توكيل أو نيابة أو وضع عملة نقدية أو لغة. من هنا فان نشر الفن يؤدي ولو بصورة غير مباشرة، الى ظهور الحضارة والنظم السياسي الذي يؤدي بدوره الى الحد من مظاهر العنف.

○ انتم تتحدثون عن نمطين من العنف؛ احدهما العنف الناجم عن الاحتكام بين الحضارة والبداوة، والآخر العنف الناجم عن التعارض بين المنهجين التقليدي والتجديدي؟

□ هكذا بالضبط. فالحضارة تحد ـ بطبعها ـ من العنف وتسيطر عليه، وحينما يدخل الإنسان مرحلة الحداثة، تكتسب هذه السيطرة صيغة قانونية صارمة ـ على ان الانتقال من مرحلة ما قبل الحضارة الى مرحلة الحضارة، والعبور من الحقبة الحيوانية الى الحقبة الانسانية يتم بصورة تدريجية. وعليه يمكن العثور في ضمير الانسان المتحضر على بقايا انسان همجي أو بدائي، ولا ينبغي أبدا الغفلة عن هذه الحقيقة، الدقيقة، القاضية بأن شيئا من الوحشية يوجد دائما في ضمير البشر المتحضرين.

○ في ضوء التحليل الذي تفضلتم به، تتواكب الحضارة دائما مع نوع من القسر، وقسر الحضارة معناه ان البشرية تنزاح قسرا عن الوضع الطبيعي، بتأثير من الأنظمة والمؤسسات التي توجدها بنفسها. فهل يمكننا القول ـ في ضوء تحليلك ـ أن عملية التحضر ستكون مظهرا من مظاهر العنف، كونها تسير ـ تاريخيا ـ على خلاف مقتضى الطبع؟!

□ إذا كنت تقصد من السيرورة التاريخية عبور الإنسان من البداوة الى الحضارة، فجوابي هو النفي، وان هذه العملية طبيعية مئة بالمئة. ولقد أوردت في مقال (لنتعلم من التاريخ) ان حركة كل التاريخ، حركة طبيعية، وذلك انه لا توجد قوة خارج نطاق التاريخ لكي تتحكم بمجرى التاريخ وتسوقه بالقوة من هنا الى هناك. ان زيدا قادر على قسر عمر على سلوك طريق خاص، وهذا القسر يجري في إطار التاريخ، وليس ثمة من يستطيع القيام بذلك من خارج هذا الإطار فيسوق التاريخ قسرا باتجاه معين.

وفي ضوء ذلك ارى ان ظاهرة التحضر الانساني عملية طبيعية لا قسر فيها. أما فيما يخص سلوك جيل ما تجاه جيل آخر، فان كل البحث هنا يتركز على المنهج والأسلوب. خذ على سبيل المثال، قضية التربية والتعليم. ثمة إنسان متعلم ويريد أن ينقل عمله للآخرين. وبعبارة؛ ان (قسر العلم) يدعو الشخص العالم إلى الأخذ بيد الجهلة نحو قمة العلم. أي انه يوجد دائما ميل نحو الهبوط من المستويات العليا إلى المستويات الدنيا. والظاهر ان العقلاء يحكمون على هذا الوضع بالصحة. بيد ان السؤال المهم، هو: ما هي الطريقة الأنسب للقيام بهذه المهمة وانتشال المتحضرين لغير المتحضرين والارتقاء بهم الى قمة الحضارة؟ وما هو الأسلوب الذي يتبعه العلماء في تعليم الجهال من الناس؟

ومثل هذا النقاش موجود أيضا في مقولة العدالة. فـ(العدالة) تتلخص بـ(المنهج المعتدل)، وهي تعني الوضع الناجم عن سلوك منهج عادل. وعليه، يجب ان يتركز كلامنا على تعريف وتشخيص ماهية (المنهج العادل). وكلما نجم عن اتباع هذا المنهج فهو العدالة بعينها. ولا يجوز ان نعد العدالة أمرا محددا مسبقا، بل لابد من ربط مفهوم العدالة، ربطا دقيقا بنوع المنهج والأسلوب المتبع. ومهما كان المنهج بسيطا فهو أفضل من اللامنهجية دون شك، على ان المنهج هو بنفسه أمر على طريق التكامل، ومعرّض دائما الى عملية تنقيح وتهذيب وليس بأمر مقدس ومطلق.

في السابق كان لدينا قضاء، واليوم لدينا قضاء أيضا. وذلك القضاء كان الهدف منه في الماضي إقامة العدل، والهدف اليوم هو ذاته، وان اختلفت المناهج والأساليب على نحو كبير. الوسائل هي التي تبدلت وتنوعت وتكاملت، اما نفس مفهوم العدل فهو ثابت لا يتغير، ويعني إعطاء الحق لصاحبه.

وبالنسبة للتربية والتعليم، يجب علينا ايضا النظر في طبيعة الأسلوب المعتمد في تعليم الآخرين ورفع مستواهم الثقافي. ثم ان المنهج والأسلوب يرتبط ارتباطا وثيقا ومباشرا مع (الموضوع)، أي الشيء الذي يتم بشأنه اعتماد المنهج والأسلوب. وبالتالي فان المنهج والأسلوب يتغيران تبعا لما يطرأ على الموضوع من تغيرات.

علاوة على ذلك، فان الأسلوب والمنهج يرتبطان بالغاية المقصودة من العمل. ومن مجموع هذه الموارد نصل الى نتيجة، هي ان المعاصرين يدركون ان ثمة انفصاما في

الأساليب والمناهج التربوية والإدارية، بمعنى أنه ليس من الصحيح تربية الناس وتنشئتهم حضاريا عبر اللجوء الى القمع ووسائل التعذيب الجسدي. هذه القضية باتت مبدأ مقبولا اعتباراً من القرنين الثامن والتاسع عشر. ومن هنا تحول السجن في العالم المعاصر الى وسيلة للعقاب؛ وسيلة للضغط على روح الإنسان بدلا من تعذيبه جسديا، فيعطى السجين القدر الأدنى من الوسائل اللازمة لمواصلة الحياة. فتكون عقوبته الوحيدة، عزله عن الآخرين، والحد من حريته. هذه مسألة في غاية الأهمية، وقد نبّه إليها ميشال فوكو، وتعود الى التطور الحاصل في رؤية الانسان للأمور. نحن نضرب الحيوانات أو على الأقل نرى لأنفسنا الحق في ذلك، ولا يوجد هناك من يعاقب الحيوان بحبسه لكي يؤذيه روحيا فيتوب! بينما نسعى لمعاقبة الإنسان بأساليب اكثر خفاء.

وعلى كل حال، ففي باب العنف، يكون للتصور الذي نحمله عن موضوع العنف، دخل كبير في تحديد الأسلوب المتبع في ذلك. ومن هنا يتجلى طبيعة التصور الذي كان يحمله القدماء عن الإنسان، وذلك من خلال نحو تعاملهم مع المجرمين. ويبدو أن البدن كان عندهم أهم من الروح وان الجانب الحيواني في شخصية الإنسان أهم من الجانب الإنساني فيها، لذا نراهم يفضلون أساليب التعذيب الجسدي على وسائل التعذيب الروحي.

○ أشرتم إلى استخدام العنف بحق الجرائم المادية، ولكن ماذا بشأن استخدامه بحق (الجرائم) الفكرية والعقائدية؟

□ فيما يتصل بالرأي الآخر والمعارضة الفكرية، ينبغي النظر من زوايا عديدة. يقول الشاعر جلال الدين الرومي: (أخي! كل وجودك فكر).

هذا نمط إنساني من التفكير، وهو دقيق للغاية، ويرسم بكلمة واحدة هوية الانسان وصورته، ولكنه في الوقت نفسه ليس بكامل وتام، إذ لفظ (الفكر) لا يتضمن الغريزة والميل النفسي بشكل واضح، إلا إذا وسعنا دلالة (الفكر). وقد استفدت من هذا الرأي للشاعر الرومي وفلاسفة آخرين في مقال «قلق العقل، قلق الهوية». قلت هناك: نحن لسنا سوى ما ندركه عن أنفسنا، فبقدر ما تقل معارفنا اوتزداد، تتعرض هويتنا الى التحول، لارتباط الهوية بالتغيير الحاصل على المعلومات الموجودة في ذهن الانسان

وروحه. والكلام الى هنا جدير بالقبول والاستماع. ولكن لو ذهبنا أبعد من ذلك، وقلنا ان مستوى شخصية الانسان ليس هو الشيء الوحيد المرتبط بمستوى معلوماته وعقائده، بل ان انسانية الإنسان مرهونة بذلك أيضا. آنذاك ستنفتح باب جديدة ذات مداليل عملية خاصة. وأعتقد أن الشاعر (جلال الدين الرومي) كان على استعداد لفتح تلك الباب والالتزام بمداليلها العملية. أي ان الرومي وأترابه من ذوي الرأي يعتقدون بأن إنسانية الإنسان منوطة بنوع ومستوى تفكيره. وعليه فان طائفة من تلك الأفكار كفيلة بتجريد الإنسان من إنسانيته وتبديله الى حيوان! وحين يتبدل جماعة من البشر الى حيوانات تبعا لنوع الأفكار والمعتقدات التي يحملونها، يمكن حينئذ معاملة هؤلاء معاملة الحيوان. تصوروا ما هي الفلسفة التي كانت تقف وراء إحراق المفكرين المخالفين للرأي السائد في القرون الوسطى؟ ان للشاعر الرومي رايا مماثلا بخصوص الكفار يقول فيه:

لا جرم ان دم الكفار مباح

كما الوحش بين النشاب والرماح

جلال الدين يرى أن بالإمكان قتل الكافر واستباحة دمه على غرار ما يفعله الإنسان مع الحيوانات الوحشية من اصابتها بالسهام والرماح وقتلها بهذه الطريقة العنيفة، دون ان يكون في ذلك خرقا للأخلاق والأعراف الإنسانية. ان نظرية (أخي! كل وجودك فكر) تفضي لا محالة الى هذه النتيجة، وتظهر لنا كيفية التعامل مع الرأي الآخر. وطبعا، هذه النظرية لا يستفيد منها الرومي وأمثاله فحسب. لو قبلت هذه النظرية، فبوسع الجميع ان يستفيدوا منها على نفس المنوال، فيقول معارضو جلال الدين: إن افكار الرومي ومن معه غير انسانية ولذا فهو حري بالقتل أيضا. هذه النظرية تمثل بشكل سافر وصريح نظرية الهيمنة والتسلط. إنها تنطلق من الفكر، ولكنها تنتهي الى أن من بيده القوة والسلطة هو الوحيد القادر على تطبيق النظرية! بمقدور فريقين متخاصمين ان يتهم أحدهما الآخر ببطلان افكاره ومعتقداته وكونها حيوانية ولا انسانية، وبمقدور أي من الفريقين أيضا أن يهدر دماء الفريق الآخر على اعتبار حيوانيته. ولكن في مقام التطبيق لا يقدر على تنفيذ هذا الحكم النظري إلا الفريق الممسك بالسلطة. وعليه فهذه النظرية وان بدت ذات منطلقات فكرية مقبولة، إلا انها تتحول في نهاية المطاف الى

سيف في أيدي الفريق القوي لاستئصال الفريق المعارض له فكريا.

السبب في تركيزي على هذه القضية شيوع تصور لدى البعض بأن المنهج العرفاني لدينا، يمكن أن يمثل نظرية في التسامح مع الكفار، بينما هو ليس كذلك أصلا. كانت لي مؤخرا محاضرة في جامعة (برينستون) الأمريكية تحت عنوان (تطور الفكر الديني بعد الثورة الاسلامية في ايران). فسألني أحد الحاضرين هل يمكن الوصول الى التسامح السياسي في ظل الفكر العرفاني؟ وأجبته بالقول: إنني أرى في الفكر العرفاني دقة مميزة لا تؤيد بحال من الأحوال مفهوم التعددية السياسية. بل على العكس أجد أن عرفاءنا نظّروا أحيانا لاستئصال أصحاب الرأي الآخر. كما ان علاقة المريد والمراد تمثل خطرا يهدد الإنسانية في الميدان السياسي. كان بعض العرفاء على نهج الفقهاء في باب السياسة فلم يتسامحوا مع الآخر، كان آخرون منهم يتبع مكاشفاته على طريقة محيي الدين ابن عربي الذي يقول: ان بعض أهل الكشف رأى الرافضة على هيئة الخنازير! ومن الواضح ما هو المدلول الذي يحمله هذا الكلام، وما هو نحو المعاملة التي يقترحها مع الشيعة في ضوء قناعة كهذه. وكذا الأمر مع الغزالي مع ما يتسم به الرجل من روح شفافة وتقوى، مع ذلك ينقل عنه رأي مماثل حيال (الروافض).

الآن، لنفترض جدلا أننا انسقنا مع جلال الدين الرومي وأترابه، وقلنا بأن شخصية الإنسان تختزل في فكره وعقيدته. غير ان الأمر لا ينتهي عند هذه الحدود. ولابد لنا أن نفهم نقاط القوة والضعف في هذه الأفكار والمعتقدات. فلو اعتبرنا العقل موجودا عاجزا وأسيرا بيد غرائز الآخرين وميولهم، لن نمنحه تلك القيمة التي يمنحها الأقدمون للعقل والتفكير. نعم، إذا اعتقدنا بأن العقل موجود قادر على كشف الحقيقة والوصول الى اليقين، واذا اعتبرنا الكشف عن الحقيقة عملا سهلا، وقلنا يكفي الانسان، للوصول الى الحقيقة، ان يفتح عينه وذهنه ويقبل قول من ينصحه ويعظه، حينها يحق لنا القول ان من لم يصل الى الحقيقة فهو معاند ومعرض عن الحق، وبالتالي فهو مستحق لتحمل أشد العقوبات. أما لو لم نعترف للعقل بهذه القدرة الخارقة، ولم نعد الحقيقة بدرجة من الوضوح كالشمس، حينذاك حتى لو قلنا بأن إنسانية الانسان تتجلى في فكره وعقيدته، لن يكون بوسعنا القول إن من لم يصل الى الحقيقة، أو لم يصل الى مستوى فهمنا وادراكنا للأمور ـ لو كنا معجبين بأنفسنا إلى هذا الحد ـ فهو حيوان وجدير

بالعقوبة. والنتيجة أننا لو أعدنا النظر بنفس الفكر والعقل والحقيقة، أو حتى قنوات الوصول الى الحقيقة، فإن ذلك سوف يؤثر تأثيرا بالغا على نوع الحكم النهائي الذي نصدره في هذا المجال. وهو ما يحصل هذه الأيام.

في ضوء ما مر، نستطيع التماشي مع الرومي في قبول اننا لسنا سوى أفكارنا، ولكن نفترق عنه في تفسير الفكر، وفي تحليل طرق الوصول الى الحقيقة، فنقول: رغم ان الانسان عبارة عن فكر ومعتقد، لكن ليس بمقدورنا طرد المخالفين لنا بالرأي والعقيدة من دائرة الإنسانية، والحكم عليهم باستحقاق القتل.

هذه النقطة تكتسب أهمية بالغة في أيامنا هذه. والواقع ان التعددية ترتكز على عدم الإيمان بالقدرة المطلقة للعقل، ولا بسهولة الوصول الى الحقيقة، وهي نتيجة تتماشى بالطبع مع دعوات ما بعد الحداثة، التي هي في الواقع بمثابة المروّج لعجز العقل الانساني وأسره. ومن أجلى مداليل هذا العجز وأبلغها، التنوع الحاصل في العقائد والعقلانيات. وهو تنوع طبيعي حتمي لا يمكن الاجتناب عنه. هذه فكرة يمكن الالتزام بها وقبولها، ومن ثم التعامل مع الآخر على ضوئها؛ حتى مع الموافقة مبدئيا على مقولة (أخي! كل وجودك فكر) التي تبدلت اليوم الى مقولة أخرى في المجال الحقوقي مفادها (أخي! كل وجودك عمل)!

○ ما هي المداليل المستوحاة من مقولة (أخي! كل وجودك عمل) فيما يرتبط بالتعامل مع الآخر الفكري؟

□ طبقا لهذه النظرية أو المقولة، لن يكون لك شأن بالأفكار والمعتقدات، بقدر ما سوف يهمك ويعنيك العمل الذي يصدر عن الشخص، وستكون معاقبتك للشخص على ضوء الأعمال والجرائم والرذائل التي يقترفها. هذا فقط من حيث العقوبة والمكافأة، والا فلا شك ان لأفكارنا نحو دخالة في تعيين مستوى شخصيتنا. على ان العمل يجب ان ينظر إليه مع النية، إذ هو بدونها جسم بلا روح.

○ لا ريب، ان الفكرة تفصح عن نفسها عبر سلوك عملي بارز، ولا تبقى حبيسة ذهن الانسان، بل تخرج في صورة مقالة أو كتاب ينشر. فهل تقصدون ان صاحب الفكرة آمن من الضرر والملاحقة مادام لم يبرز فكرته، والا فهو جدير بالعقاب؟

□ كلا، أبدا، ليس هذا ما أردت. فعندما نعترف بتنوع الأفكار والمعتقدات، لامناص من القبول أيضا بتنوع النتائج الناجمة عن تلك الأفكار والمعتقدات. لقد وصل المرحوم مرتضى المطهري الى درجة القول بحرية المعتقد. ولكن هذا ليس كافيا ولا جدوى أيضا من التصريح به؛ إذ من البديهي ان بني آدم أحرار في اختيار العقيدة التي يرتأون، ولكن العبرة في إظهارها، والموقف من ذلك الإعلان عنها. لقد تضررنا مما منعنا من البوح به، اكثر من الضرر الذي لحقنا نتيجة ما نبوح به. غرضي من هذا الكلام، أنه طبقا لمبدأ (أخي!كل وجودك فكر) يعد الإنسان خارجا عن الإنسانية لمجرد كونه حاملا للرأي الآخر، وبالتالي يباح استئصاله واقصاؤه. ولو ألقيتم نظرة على أدب القدماء لوجدت فيه ما يدعم هذا المضمون. فإذا كانوا يريدون امتداح سلطان والاشادة به يصفونه بأنه قامع الكفار، كفضيلة تسجل للحاكم والسلطان، مسلما كان أم مسيحيا أم يهوديا. كانوا يعتبرون الكفار جديرين بالقتل، ليس لأعمال ارتكبوها، بل لمجرد كونهم كفارا. يقول المرحوم محمد حسين الطباطبائي في تفسير (الميزان) اننا لا نستطيع ان نقف مكتوفي الأيدي حيال أصحاب الأفكار والعقائد الباطلة. وواضح ان مقصوده مواجهتهم عمليا واستئصالهم. ولكن للطباطبائي كلام ظريف مع السيد الحسيني الطهراني صاحب كتاب (مهر تابان = مشرق الرحمة)، حيث ينقل الأخير عن العلامة الطباطبائي انه كان مستاء جدا من طبيعة التعامل الفظ الذي كان يلجأ إليه البعض حيال الصوفية (تكفيرهم)، وانه ذات مرة قال له: انه اذا لم يكن ثمة خير في مجيء الأجانب الى البلاد، فعلى الأقل انهم تسببوا في الحد من أعمال الإبادة والتنكيل التي يتعرض لها المتصوفة. هذه ملاحظة جديرة بالعناية. بعض علمائنا السابقين لم يكونوا يتحفظون على شيء في هذا المجال. خذ مثلا المرحوم محمد علي الكرمنشاهي، ابن الوحيد البهبهاني (بطل المنازلة مع الاخباريين) كان يصدر شخصيا الفتاوى باعدام بعض الأشخاص، خاصة من الصوفية، على اعتبار إيمانهم بوحدة الوجود، ما يستلزم حسب رأيه الحكم بكفرهم وضلالهم. حتى انه دس السم لبعض الصوفية وقتله، فيما حبس رجلا آخر منهم. والعجيب انه بعد مصرع أحد الصوفية وقع فجأة فمات، فظن الناس ان موته الفجائي جاء عقوبة على قتله الصوفية. حتى قيل ان فتح علي شاه ايران أرسل شخصيا الى السيد محمد علي الكرمنشاهي يطالبه بأن يطلعه

على الأقل بنيته إنزال عقوبة الإعدام بالصوفية قبل التنفيذ، ولكنه تجاهل هذا الطلب وكتب للشاه أن أحكام الشرع الأنور لا يمكن تعطيلها لحين إبلاغ الشاه بالأمر!

ان هذه الدائرة الواسعة لعمليات التكفير تمثل أحد النتائج والمداليل الخطيرة لقاعدة (أخي! كل وجودك فكر). كتب علاء الدولة السمناني، من عرفاء القرن الثامن، في سيرته: أنه كان، ذات مرة، رفيق سفر لدرويش، ففهم في منتصف الطريق أن افكار هذا الدرويش وعقائده منحرفة، فاغتنم فرصة وسلّ خنجره ليقتله، فتنبه الدرويش لذلك وراح يتوسل ويعلن توبته!

إن المدلول السلبي لمبدأ (أخي!كل وجودك عمل) هو أن الأفكار لا تشكل بحد ذاتها ذريعة ومسوغا لسلب الشخص إنسانيته. ولا يفوتني هنا التذكير بأن الماركسية والشيوعية يروّجان للمبدأ السابق، ولا يتورع أتباعهما عن استئصال خصومهم على صعيد الفكر. بينما يعد المبدأ الأخير من الأسس المعرفية للمذهب الليبرالي، حيث لا يكون لفكر الإنسان ومعتقده دخل في إنسانيته. وقد تعرضت لهذه الأمور في مقال «المبادئ النظرية لليبرالية» من كتاب (التنوير، الحكمة، الإيمان).

○ فهذه النظرية إذن تكتفي بتضييق دائرة استحقاق القتل لأصحاب الفكر والرأي الآخر.

□ القضية لا تقف عند حدود القتل. فإن الإقصاء والتقييد مطروحان أيضا. إن نظرية (أخي كل وجودك عمل) تكتفي بالقول بأن معتقد المرء ليس هو المعيار في كيفية التعامل معه. أما ما هو المعيار الذي يجب الرجوع إليه في تحديد شكل التعامل، فهذا ما تحيلنا فيه على أمكنة أخرى. ومن ثم فلاحقا، ندخل حلبة حقوق الإنسان.

يقال أحيانا انه لا شأن لنا بأصحاب الرأي الآخر، وان كانت أفكارهم باطلة وضالة. وتارة أخرى يقال ان لأصحاب الرأي الآخر أفكارا باطلة، ومع ذلك يقال ان من حقهم تبني تلك الأفكار وان كانت كذلك.

الحالة الثانية تعتمد في الحقيقة منهجا ومنطقا آخر؛ فإذا كان لنا الحق في اختيار أفكارنا، فمن حق الآخرين أيضا أن يختاروا الأفكار التي تروق لهم. التقسيم هنا الى (نحن) و(هم) يخضع لاعتبار درجة التمتع بالسلطة، فـ(نحن) هي الأكثرية المهيمنة و(هم) هي الأقلية المهيمن عليها. واذا قيض لنا تجريد المعيار السلطوي فلن تكون

(نحن) أقوى من (هم) بالضرورة. يعني ذلك أن موضوع حقوق الإنسان هنا يتصف بأهمية قصوى. ومبدئياً يجب الانطلاق من هذه النقطة بالذات. لا ينبغي ان نتناول الحق والباطل بمفهومهما الفلسفي المنطقي، بل بمفهومهما الإنساني. ان حقوق الانسان تعد من بين الاكتشافات العصرية الحديثة، التي لا تقل في أهميتها عن اختراع الكهرباء والذرة وجاذبية الأرض وأسرار الهندسة الجينية. ان للإنسان، بوصفه انسانا، قائمة من الحقوق التي لا يمكن تجريده منها. ومفهوم (المواطنة) وليد هذه القائمة من الحقوق. اما تصنيف الناس الى مؤمنين وغيرهم، أو أصحاب عقائد حقة وعقائد باطلة، ومن ثم تحديد الحقوق الفردية والاجتماعية والسياسية في ضوء هذا التقسيم، فتلك فكرة قديمة عفى عليها الزمن. المواطنون يتمتعون بحقوق متكافئة، ويجب ان ننسى حكاية الأفكار والمعتقدات.

في ضوء ما بيناه من آراء ومواقف في باب معرفة الانسان والعقل؛ وفي ظل فهمنا الخاص لطبيعة النظام السياسي ومفاهيم المواطنة وسيادة القانون، لن يكون لنا الحق في اللجوء الى العنف لدى التعامل مع أصحاب الفكر الآخر، إذ لا يوجد مبدأ معرفي أو إنساني أو سياسي يصلح دعامة لهذا النحو من التعامل والسلوك. ناهيك عن أن الرجوع الى جميع الأديان واستجلاء فلسفتها القديمة يقودنا الى نصوص مهمة، في الإنجيل أو في نهج البلاغة، وفي آداب الأمم والشعوب، تصرح بمبدأ (أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك). أتصور أن هذا المنطق السليم يتضمن روح العدل وينطوي على قواعد لعبة الحرية. إذا كنت أرغب بأن أعبر عن رأيي بمنتهى الحرية، سواء كنت مع الأكثرية أم مع الأقلية، في السلطة أو خارجها، آنذاك ينبغي عليّ ان اعترف بهذا الحق لغيري. التمييز هو أعدى أعداء العدالة، والانصاف هو روحها. التمييز بين الذات والآخر هو رفع لعقيرة العداء والخصومة مع العدل. يقول الفيلسوف الاميركي المعاصر راولز (ان العدالة بمثابة الإنصاف = Justice as Fairness)، وهو يهدف الى بيان المعنى الآنف الذكر؛ أي ان العدالة تعني عدم التمييز.

○ على ذلك، لابد من تدعيم نظرية (كل وجودك عمل) بعدة نظريات أخرى، أليس كذلك؟

□ نعم، الأمر كذلك. إن لمقام العمل معاييره الخاصة. العمل يكون دائما مسبوقا

بالتفكير. وحتى لو كان الشخص متحررا من سطوة القانون في مقام الفكر، فهو ليس كذلك في مقام العمل، إذ لا مناص له من الالتزام بالقانون. وبالتالي؛ لو تمت ترجمة أفكار العنف عمليا، فستنتج العنف والإرهاب لا محالة، وهذا ما لا يطيقه أحد. ان القدرة على تحمل الأفكار (العنيفة) اكبر بكثير من القدرة على تحمل الأعمال الناجمة عنها. إذا كانت قنوات وصولنا الى الحقيقة، محدودة، فلابد ان نكون على استعداد جميعا لإعادة النظر في عقائدنا، وكما نتحملها، علينا العمل على إصلاحها وتكميلها. أعتقد ان رؤية الانسان الجديد للعقل باتت متواضعة اكثر مما مضى، فالمعاصرون لا يفترضون للعقل تلك الامكانيات والقدرات الهائلة التي كانت له في تصور الأقدمين، وهذا تواضع جيد. التواضع العلمي معناه ان الشخص رغم ما يتمتع به من معلومات غزيرة، فهو يعتبر نفسه ذا علم محدود. (للمرء أن يتواضع امام الآخرين، ولا يتشدق بعلمه أمام الناس أو يتوقع منهم الاحترام والتقدير إزاء ذلك). ولكن هذا شيء والتواضع العلمي شيء آخر، ومعناه أن لا يثق الشخص ثقة مطلقة بقدرته العقلية، ولا يتصور بأن العقل ميزان قادر على وزن مختلف البضائع. هذا الوعي لطبيعة العقل من شأنه أن يفضي بالنتيجة الى التعامل الصحيح مع أصحاب الرأي الآخر، ويحول دون تحويل العقل إلى آلة قمع بيد الأقوياء.

○ ***حينما قلتم ان احد العوامل المولدة للعنف هو استضعاف العقل واستعظام الغريزة، لم يكن مقصودكم من ضعف العقل، إدراكه لمحدودياته ونقاط ضعفه. والظاهر ان العقل الواقف -في نظركم- على مكامن ضعفه هو العقل الراجح القوي.***

□ ينبغي النظر الى الضعف والقوة هنا من زاويتين. فالعقل غير الواعي لمحدودية قدراته، عقل متكبر، قد يبدو قويا ولكنه في واقع الأمر ضعيف، وذلك لعجزه عن إدراك نقطة اساسية تتعلق بذاته. هذا من زاوية. ومن زاوية أخرى، فان العقل الذي يرى ضعف نفسه يعتبر عقلا نقديا. وهو باعتبار خصوصيته النقدية، قوي. وهذه القوة النقدية هي التي ألهمته الشعور بتواضع قدراته في مجال كشف الحقيقة. وفي الواقع، فقد تمكن العقل الجديد من الوقوف على نقاط ضعفه عبر ما يتسم به من طبيعة نقدية قوية. وعليه، فان العقل الناقد عقل قوي ومدرك لواقع أن قنوات كشف الحقيقة محدودة وواقعة تحت اسر الميول اللاعقلانية.

○ هل بوسعنا وصف مرحلة ما بعد الحداثة بأنها خطوة نحو الأمام، على اعتبار انها تقود الى تنامي مشاريع الكشف عن نقاط ضعف العقل ومحدودية طاقاته وقدراته؟

□ نعم، دون شك. الأمر كذلك من هذه الزاوية. فضعف العقل ومحدودية قدراته تتجلى اكثر في مرحلة ما بعد الحداثة. هذه المرحلة تشكل ثورة على الغرور العقلاني. وعلى حد تعبير ريتشارد رورتي ان ثقافة الحداثة كانت تروج لمبدأ ان (العقل هو الله)، بينما تنكر ثقافة ما بعد الحداثة وجود أي إله؛ لا إله الدين ولا إله العقل. لقد تم إنزال العقل من مسند الربوبية، وأميط اللثام عن درجة خضوعه للغرائز والميول.

على سبيل المثال، بوسعنا تصنيف كتاب هابرماس (المعرفة والميول الانسانية = Knowledge and Human Interests) في عداد مؤلفات ما بعد الحداثة. وذلك لأنه يؤشر على الميول والغرائز الانسانية، ويركز الحديث عن الميول البشرية وتأثيرها على علم الإنسان وعقلانيته. ومن نتائج ذلك تصحيح ظاهرة التنوع المشهودة في العالم الانساني، على صعيد الأديان أو الثقافات أو العلوم.

○ ولكن يبدو ان تاكيد مناهج ما بعد الحداثة على التنوع يرجع الى منطلقات النسبية (Relativism)، فهل بمقدور هذا الأساس النظري أن يكون نافيا لممارسة العنف حقا؟

□ هذا أحد الاعتراضات الرئيسية الوجيهة التي تقدم كنقد لثقافة ما بعد الحداثة. فان مرحلة ما بعد الحداثة ذهبت بعيدا في تأكيدها على التنوع والتعددية إلى درجة أنكرت معها كل شمولية أو عالمية (Universalism)، وهذا الإنكار ليس صحيحا. إنها مشكلة الإنسان العريقة؛ ما أن يشد ناظريه الى نقطة معينة ويسحره جمالها حتى يغفل عن الحسن والجمال الموجود في نقاط أخرى مجاورة، ويحكم ببطلان كل شيء سوى ما يقع عليه ناظراه. في حقل حقوق الانسان نحن بحاجة الى العالمية، بمعنى انه لابد من الاعتراف بجملة حقوق أساسية (Basic) عامة (Universal) يشترك فيها جميع البشر، وإلا تساوت حقوق الإنسان مع عدمها. ثمة موارد قاصرة في ما بعد الحداثة ينبغي علاجها، وهذه إحداها. من هنا قلت ان ما بعد الحداثة عبارة عن منهج وطريقة وأسلوب. وهذا يعني ان مظاهر التطرف فيها تحولت الى منهج وأسلوب

متبع. ومن الطريف ان هذه المظاهر هي التي خلبت لب البعض. فحينما يتمرد شخص ما على التقاليد الفكرية والمعتقدات القديمة فان أفئدة كثيرة تهوي إليه وتسحر بكلامه، ولابد لطوفان الساحرية هذا ان يصل الى درجة التوازن والاعتدال. مع ذلك كله، فان تركيز ما بعد الحداثة على التعددية وأسر العقل في قبضة الميول، يعد من المنجزات الواعدة لمنهج ما بعد الحداثة.

○ اسمحوا لنا الآن بالدخول في موضوع العلاقة بين الدين والعنف. لعل بوسعنا دراسة العناصر التي اعتبرت مبررا دينيا للعنف، على مستويين: الأول مستوى الأمور العقيدية الحقيقية، والثاني مستوى الأمور القانونية الفقهية الاعتبارية. ففي القرآن آيات، خارج الإطار الحقوقي، دالة حسب الظاهر على ممارسة الأنبياء لبعض أعمال العنف. النبي موسى أقدم قبل نبوته على قتل رجل في نزاع. والخضر قتل طفلا بريئا دون مبرر معقول. والنبي سليمان توعد الهدهد بالعذاب الشديد، لمجرد أنه لم يجده في صف المنتظرين له في البلاط، وأمثلة اخرى كثيرة في المجال الحقيقي. اما في المجال الحقوقي، فثمة أحكام كثيرة أيضا تبدو مصاديق لظاهرة العنف، من قبيل الأحكام ذات الصلة بالارتداد، وسب النبي، والقصاص، والجهاد الابتدائي، ونحوها. ألا تمهد هذه الأحكام الطريق لممارسة العنف؟ واساسا هل تعد هذه الأحكام من ذاتيات الدين أم من عرضياته؟ وما هو السبيل الأنسب لاحتواء القراءات الدينية المبررة للعنف، وهل يكفي هنا الاجتهاد في الفروع، أم لابد من الاجتهاد في الأصول أيضا؟

□ الأمثلة التي أوردتموها بخصوص الأنبياء، وردت في القرآن ولا سبيل لإنكارها. وألفت انتباهكم هنا الى أننا نبتعد تدريجا عن المفهوم العام للعنف (أي التضاد والتنافي مع الأعراف)، ونقترب من مفهوم خاص بغيض للعنف، يستخدم عادة للتعبير عن أعمال القمع.

لابد لي من إيضاح بعض الأمور فيما يرتبط بالأمثلة أعلاه. فموسى تنازع مع رجل قبل نبوته فوكزه فقضى عليه! وهذا من الموارد المثيرة للجدل. في الحديث ان جماعة سألوا الإمام الرضا عن سبب اقدام موسى على قتل الرجل، فكان جواب الإمام ان القرآن يصرح بأن موسى وجه ضربة للرجل، أما الموت فلا دليل على كونه بسبب

تلك الضربة! بالطبع، هناك من يشككون في سند هذه الرواية ووثاقة رواتها. وأنا أوردت هذه الرواية، فقط لكي أقول ان هذه القضية كانت مثارا للجدل حتى بين القدماء. طبعا في موضع آخر من القرآن يذهب موسى الى فرعون فيقول له الأخير ﴿وفعلت فعلتك التي فعلت﴾ ويجيب موسى ﴿فعلتها إذا وأنا من الضالين﴾ فيما يبدو أنه اعتراف بأصل القضية ومحاولة للتخفيف من بشاعتها. وللشاعر الرومي حكاية حول موسى، لم أطلع على سندها التاريخي، وان كان الرجل لا يتكلم دون أساس، يقول فيها ان موسى كان يرعى الغنم، فهرب أحد رؤوس القطيع، وظل موسى يعدو وراءه من الصباح حتى المساء الى أن أعيى الاثنان، موسى والخروف، فتوقفا عن العدو، فكان من موسى ان يتعامل مع الخروف المتمرد بكل رقة ولم ينتقم منه، واكتفى بالقول: لم ترحمني أنا، فلماذا لم ترحم نفسك؟! ولما رأى الله ذلك من موسى توجه الى الملائكة ليبلغهم أن هذا رجل جدير بالنبوة لما يتسم به من عطف ورأفة.

المقصود أن القاتل الذي اصبح ـ بتعبيركم ـ نبيا، كان يتصف بهذه السمات الإنسانية النبيلة. اما حكاية الخضر وموسى فليست من نوع الحوادث التي تجري في المستوى الظاهر من هذا العالم، ومن المرجح أن تكون متعلقة بباطن هذا العالم، نظير عمل ملك الموت (عزرائيل)، حيث لا يوصف ملك الموت بأنه قاتل، رغم أنه يقوم بقبض أرواح الناس. كذلك الحال مع رفيق موسى في ذلك السفر. وهذا هو السر في جهل موسى بالحكمة من وراء عمل الخضر، ما دعاه الى الاعتراض عليه اكثر من مرة، إلى أن فارقه. لا يوجد دين من الأديان، حتى في اليهودية ذاتها، يسوغ قتل امرئ جزاء على عمل لم يقترفه بعد (كما في قتل الولد لأنه سيكون وبالاً على أبويه في المستقبل). وفي ضوء ذلك ارتأي اخراج هذه الحالة من نطاق الموضوع. على اننا نستوحي من هذه القصة ان المعايير التي يجب على الناس (ومنهم موسى) اعتمادها والعمل بها، هي ذات القيم والمعايير البشرية المتعارفة، ولا يجوز لأي كان، حتى موسى النبي، إلا أن يتماشى مع هذه القيم والمعايير، ولا ينجرف مع الحالات الخاصة والاستثنائية ـ حالة الخضر ـ ولا سبيل له إلا التخلي عنها في نهاية المطاف، كون الخضر حالة خارجة عن نطاق المجتمع البشري الاعتيادي.

الملاحظة الثانية ان هذا الشخص (الخضر) لو أقدم على أعماله هذه في الوسط

الاجتماعي اليهودي وبحضور الآخرين، فلاشك أنهم سيأخذون بتلابيبه ويقتصون منه، جزاء على قتله طفلا بلا ذنب ولا سبب.

الملاحظة الثالثة ان الواجب علينا هو اتباع موسى لا صاحبه. بمعنى اننا لو واجهنا افرادا من هذا القبيل وجب علينا ان نقول لهم: هذا فراق بيني وبينك! الدليل على ذلك ان موسى نبي وله شريعة ولم تكن تشتمل على قانون كهذا ولم يبق فيها أثر لصاحبه في السفر.

أما حكاية تهديد سليمان للهدهد بالعذاب فينبغي عدّها من خصال سليمان التي لم تكن جدا محمودة!

○ يظهر ان تفسيركم لمفهوم (الولاية) جديد جدا بالتوظيف لصالح القراءات العنيفة للدين. ففي ضوء هذا التفسير، يحق للنبي أو الولي، باعتبار شخصيته، القيام باجراءات لا تدخل في نطاق العرف الإنساني العام. على سبيل المثال سيكون من حق النبي، باعتبار شخصيته، إصدار حكم الجهاد الابتدائي، أو قتل مجموعة من الناس، وشبه ذلك. وحينئذ لو وجد شخص لا يفهم مقولة الخاتمية بمعنى ختم الولاية وانتهائها بالنبي (ص) - كما على ذلك الكثير من العرفاء - في هذه الحالة، هل تتسع دائرة ممارسة هذا النوع من الأعمال لتشمل أشخاصا آخرين غير الأنبياء؟

□ إن مفهوم النبوة يستبطن معنى اختصاص النبي بطائفة من الحقوق والصلاحيات والمهام والواجبات ونوع خاص من الولاية يتيح له التصرف حتى في نفوس الناس وأرواحهم، أو على الأقل اصدار إحكام وقوانين لتسوغ قتل البشر. بالطبع هذا المستوى من الصلاحيات ثابت أيضا للناس مع فارق ان الأساس في التقنين البشري هو العقل الجمعي، بينما الأساس في التشريع النبوي هو الوحي أو العقل الفردي للنبي. فالبشر يجتمعون في مجلس استشاري للمصادقة على قانون يقضي مثلا بالاعدام على القاتل أو على من يعرض أمن الدولة للخطر. نحن نعطي ذلك الحق لتلك المجموعة أو ان تلك المجموعة تعطي ذلك الحق لنفسها. ولكن في حالة النبي فان هذا الحق والتكليف يأتي من جانب الله. عبر ارتباطهم الخاص بالله، يكون من صلاحية الأنبياء إزهاق أرواح بعض الناس، دون أن يستشيروا أو يستجيزوا بذلك أحدا من الناس. وأساسا

ليس الدين وليدا وحصيلة للتشاور بين الناس أنفسهم، أو بينهم وبين الله. ان منطق النبوة يمنح النبي هذا الحق والصلاحية. وفي ضوء هذا المنطق، يكتسب شخص النبي ما يصطلح عليه بـ (الأمر المتعدي). أي انه يؤمر بتنفيذ سلسلة من الأحكام والمقررات بحق الآخرين، ومن الممكن ان تكون هذه الأوامر شاملة لممارسات قمعية وأساليب عنف. ولكن علينا الانتباه الى ان هذه الصلاحيات منحصرة بشخص النبي ولا تتعدى إلى غيره، وهو معنى الخاتمية. ما سوى النبي من الأفراد لابد وان يستندوا في ممارساتهم الى القانون والقواعد العامة، وليس لهم الاستناد الى شخصيتهم ولا الى تشخيصهم، واعتبار ذلك دليلا كافيا لإضفاء الشرعية على عملهم. لا وجود لهكذا صلاحية لشخص آخر بعد النبي الخاتم.

الملاحظة الاخرى هنا، ان النبي حينما يبعث في رسالة خطيرة وكبيرة، فمن الطبيعي ان تكون لديه صلاحيات واسعة لكي يتاح له القيام بالمهام الكبيرة الملقاة على عاتقه. وإزاء هذه الصلاحيات الواسعة، يتحمل النبي واجبات مهمة وكثيرة. صحيح ان الأنبياء لهم الحق في تشريع قوانين قتل الناس، بالاستناد الى الوحي الفردي، لا الرأي الجماعي، إلا ان عليهم في مقابل هذا الحق تكاليف شاقة ومسؤوليات جمة. جاء في التفاسير انه لما نزلت آية ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ قال اليهود الآن اطمأن بالنا، لأنهم فهموا من الآية ان ولاية النبي على المؤمنين لا تقتصر على صلاحياته عليهم، بل تعني ان ثمة مسؤوليات عليه تجاههم، وهذا من الأمور المغفول عنها كثيرا. ففي مجتمعنا حين يجري الحديث عن (ولاية الفقيه) يفهم من كلامهم ـ فقط ـ ان للفقيه صلاحيات واسعة وخاصة على الناس، ولا يتعرضون إلى الواجبات التي يتحملها الولي الفقيه في مقابل ما يمتاز به من صلاحيات. ومن أبرز هذه الوظائف والمسؤوليات، الحفاظ على أرواح الناس وأمنهم وكرامتهم. فبقدر ما نفترض جدلا ان للولي الفقيه الحق في إنزال العقاب بأشخاص معينين، فانه مسؤول في الدفاع عن أرواح وكرامة الأشخاص الذين يتعرضون للعقوبة أو الإهانة دون سبب أو مبرر. إن قافلة الحقوق والواجبات لتسير في المجتمع على منوال واحد ووتيرة واحدة.

الملاحظة الثالثة ان قبول هذا الحق الخاص بالأنبياء والأولياء، منوط برضا الناس. وليس من حق أي كان ان ينصب نفسه وليا ويفعل ما يشاء. الولاية بنفسها أمر، وقبولها

أمر آخر. وعلى حد قول محمد اقبال اللاهوري: نحن المسلمين بقبولنا فكرة الخاتمية، أصبحنا أحرار هذا العالم إذ نحن نطالب كل شخص بحجة على عمله، ونترك التقييم النهائي الى العقل الجمعي.

○ **ألا توصلنا هذه القناعة الى الايمان بفكرة تقرر ان الانسانية في هذا العالم مكونة من درجتين؛ أي ان هناك صنفين من البشر، أحدهما راجح على الآخر وغالب عليه، ولا يجب عليه الاندماج والذوبان في الاجتماع الانساني العام؟**

□ في الجانب الحقيقي، نعم. الناس متفاوتون، ولكن من الجانب القانوني، الناس متساوون، باستثناء النبي الذي يتحلى بصلاحيات خاصة. على أي حال، إذا لم يبادر النبي لسنّ القوانين فان الآخرين سوف يقومون بذلك. كذلك الأمر مع الأديان، لو لم توجَدْ ولم توجِد الاختلاف، لقامت الأمم والشعوب بهذه المهمة. وعلى كل حال فقد ختمت النبوة، وانتهى مفعول هذا الحق الخاص. ومن الآن فصاعداً علينا مراقبة الأشخاص الذين يمنحون أنفسهم هذا الحق من وراء الكواليس. ان للخاتمية رسالة واضحة وصريحة: (لا نبي بعدي) ولا وجود لمن يمارس حق النبوة وصلاحياتها بعد وفاة النبي.

○ **ولكن يظهر ان هنا مفارقة واضحة؛ إذا كانت الأعراف والقوانين الاجتماعية نتاجا لعقلاء المجتمع، فهي إذن قائمة على العرف وتتغير تبعا للتغير والتحول الحاصل فيه. وبعبارة أخرى، إن الأعراف الاجتماعية ستكتسب طابعا وضعيا توافقيا. ولكننا حين نعتبر مصدر التشريع هو النبي او أي مصدر الهي آخر، فلن يكون لسائر افراد البشر الحق في التدخل او التصرف بهذه مطلقا. الحق الخاص بعقلاء القوم يمكن نقضه وانتهاكه من قبل القوم أنفسهم، أما الحق الخاص بالنبي فلا صلة له بالناس أبدا.**

□ كلا، فهذه مغالطة لأن الحق الخاص الذي أتحدث عنه، خاص بشخص النبي، وبعد رحيله انتهى مفعول هذا الحق، وبقينا نحن والشريعة.

على ان شريعة النبي لابد وأن تقرأ في ظل الاجتهاد وطرح الفرضيات والأسئلة العصرية. وهذا ما أسهبنا الكلام فيه في (القبض والبسط).

○ **ولكن هذا الحق ينتقل في الفكر الشيعي الى فريق معين من أولاد وأحفاد النبي. ووفق بعض الآراء، فان هذا الحق ينتقل أيضا الى الفقيه صاحب الولاية المطلقة. فيما يمنح الصوفية هذا الحق الى الأوتاد والأقطاب والأبدال.**

□ للنبي حق شخصي خاص به، ولما رحل عن هذه الدنيا انتهى هذا الحق الشخصي، وبقيت شريعة النبي فقط. ولا يحق لأحد ان يشارك النبي في نطاق هذه الصلاحيات المختصة. والولاية ـ بالمعنى الخاص الذي أذهب إليه ـ انتهت بوفاة النبي، وعلى الأولياء اللاحقين أن يمارسوا صلاحياتهم ويصدروا أحكامهم بالاستفادة من تلك الشريعة، لنرى ما هي الحدود والصلاحيات التي يمنحها الفقه أو الشريعة في هذا المجال لهؤلاء.

نعم، لدينا أحكام ومقررات في صميم الفقه والشريعة يمكن ان تعد اليوم في دائرة اعمال العنف. على صعيد المثال، فان كلتا الديانتين اليهودية والإسلامية تقران الرجم للزاني المحصن، وهو عمل عنيف فظ دون شك. وكذلك الحكم بالإعدام لمن يتورط باللواط في كلتا الديانتين.. ونفس الشيء ينطبق على حكمي الارتداد وسب النبي. والأخير يتوسع في الفقه الشيعي ليشمل سب الأئمة وعقوبته الإعدام أيضاً. ويقال ان الأئمة بنفسهم كانوا يقيمون هذه الحدود. يروى عن الإمام العسكري أن أحدهم تعرض له بالسب فأمر بقتله. وعن الإمام الكاظم في رواية أن أحدهم تعرض له فلم يرض الإمام بإنزال حد الإعدام به. وكذلك الأمر مع النبي حيث أهدر دم شاعر كان يهجوه. موارد عديدة في الفقه والتاريخ تدعم هذا التوجه. نحن هنا في مواجهة قضايا تاريخية وقضايا اعتبارية.

فمواد الفقه والقانون كلها اعتبارية، ولا مجال فيها للحديث عن الحقيقة واللاحقيقة. بل يجب الحديث فيها عن الفاعلية والجدوى أو عدمهما، وعن تلاؤم أو عدم تلاؤم هذه الأحكام والأساليب مع الأوضاع الروحية والمعنوية للمجتمع. يجب أن نحدد ما إذا كانت الأوامر الفقهية الاجتماعية (لا علاقة لنا الآن بالعبادية) تمثل اساليب للوصول الى نتائج خاصة في مرحلة تاريخية معينة، أم ان لهذه الأحكام

والأوامر، وبغض النظر عن نتائجها، موضوعية ومطلوبية عامة تتجاوز المرحلة التاريخية التي تنبثق منها؟ الى الآن تقوم طريقة الفقهاء على إضفاء طابع الموضوعية والمشروعية العامة على هذه الأحكام والأساليب، وبالتالي يحظرون الخروج عنها. بمعنى ان احكام المعاملات تتسم، على غرار الأحكام العبادية، بكونها واجدة لمصالح خفية عن الأنظار، وهي لذلك ثابتة ـ في نظرهم ـ ولا تقبل التغيير. وعليه فإن أحكام الرجم بالأحجار وقطع اليد والجلد وأمثالها واجبة التنفيذ ولا يجوز تعطيلها بحال. لقد جاءت بعض هذه الأحكام بنص القرآن، كما هي الحال في قطع يد السارق، وبالتالي لا سبيل الى إنكار هذه الأحكام من الناحية التاريخية، ولا يوجد في هذا المجال خلاف فقهي وفتوائي بين طوائف المسلمين كافة.

ولا يوجد فقيه يجرؤ على إظهار الخلاف في مثل هذه الموارد. ولكن ـ كما قلت ـ ينبغي النظر الى هذا الموضوع من زاوية اخرى، فنتساءل: هل نحن ننظر الى هذه الأحكام كوسائل وأساليب للحيلولة دون حصول السرقة ووقوع الزنا، أم اننا نعتبرها موضوعاً قائماً بذاته، بمعنى انه حتى لو عثر على وسائل اخرى بديلة واكثر جدوى في هذا المجال، فلا يسوغ لنا التخلي عن الاحكام والأساليب الواردة في الفقه القديم. يجب علينا الاجابة على هذه الأسئلة خارج نطاق النصوص.

إذن، فجوهر القضية يتلخص في اعتبارنا لهذه الأحكام أساليب مرحلية خاصة، أو انها قيم عامة تتجاوز حدود ظروفها التاريخية؟ هل هي أسيرة ظرفها الاجتماعي والزماني الخاص أم متحررة منه؟ لقائل أن يقول ان لنفس الرجم وقطع اليد والجلد قيمة إلهية ذات صلة بموضوع الاستحقاق. بمعنى ان الشخص الذي يقدم على السرقة يستحق قطع اليد سواء ترتبت على القطع آثار ونتائج أم لا.

وسواء كان لهذه الأساليب حيثية رادعة (Preventive) وكانت علاجا للمشكلة الاجتماعية أم لا. اما لو قلنا بأن هذه الأحكام مجرد وسائل وأساليب؛ الغرض منها الوقاية من تكرر الجنحة الاخلاقية أو الاجتماعية، فلابد أن نحرص دائماً على ملاحظة مدى الانسجام بين الوسيلة والأسلوب من جهة وبين الإطار أو السياق (Context) الذي يطبق فيه الوسيلة والأسلوب. من الممكن ان تسفر وسيلة معينة عن نتيجة مطلوبة لدى استعمالها في المدارس الابتدائية، بينما لا تعطي الوسيلة ذاتها، النتيجة ذاتها، لو

استعملت في المدارس الثانوية. وقد تنتج وسيلة ما لدى استخدامها في المدرسة ولكنها لا تنتج عند استخدامها في سائر دوائر الدولة، وربما أنتجت وسيلة معينة في الهند دون ان تكون لها النتيجة المطلوبة في بلد آخر كالعراق وهكذا... إن الطريقة إذا نجحت وأثمرت في مكان وظرف معين، فلا يعني هذا بالضرورة نجاحها بشكل مطلق وصلاحيتها للتنفيذ في مكان وزمان وظرف آخر. معنى الطريقة والاسلوب هو الذهاب من النقطة (أ) الى النقطة (ب)، ومن هنا، فهي ترتبط، نجاحا وفشلا، بوضعية النقطتين (أ) و(ب) ومكانهما الجغرافي والزمني. وبكلمة واحدة؛ ليس ثمة وسيلة منفصلة عن السياق الذي تقوم عليه.

○ إذن لا وجود لـ«الوسيلة الفضلى على الإطلاق»!

□ كلا، لا وجود «للوسيلة الفضلى على الإطلاق». فالوسيلة مرتبطة دائما بالسياق (Contextdependent)، وتعتمد على مناخه الجغرافي والطبيعي والإنساني والظرف الذي يولد أو يطبق فيه. ولعل أساليب العنف كانت أكثر جدوى في المجتمعات القديمة، بينما لا تنتج المطلوب لو يلجأ إليها في عصرنا هذا. هذا الكلام يمثل روح نظرية شاه ولي الله دهلوي في باب الأحكام الدينية. فهو يرى ان الأحكام الإسلامية جاءت مطابقة لبنية العرب. والبنية هنا لها مفهوم واسع جدا، يشتمل على البنية الجسمية والبنية الروحية والبنية الفردية والبنية الاجتماعية. لذا فمن المهم معرفة مدى تناسب هذه الأحكام مع عقلية المجتمع الجديد وروح العصر. فإذا ما استخدمنا تلك الوسائل والأساليب وأتت بنتيجة عكسية، يتعين علينا التفكير بحل آخر. إذ الأسلوب ليس مقدسا لذاته، بل بمقدار ما يؤدي الى النتيجة المرجوة منه. فاذا أدى استخدام وسيلة معينة في ظرف ما الى نتائج عكسية، فهذا يعني أننا في مأزق لابد من الخروج منه. هناك من فقهائنا من يمتنع عن إصدار بعض الأحكام في الوقت الحاضر، وقد سألت بعضهم عن السبب في ذلك، فأجاب بأنه يخشى أن يؤدي إصدار تلك الفتاوى والأحكام إلى الحاق الضرر بالإسلام! يقولون لو حكمنا على المرتد بالإعدام، فمن الممكن أن يؤدي ذلك إلى وهن الإسلام وتضعيفه، وربما توجيه ضربات انتقامية لهذا الدين. إن قوانينا الجزائية لا تشتمل على حكم الاعدام للمرتد. وهذه رؤية قائمة على أساس تقدير المصلحة. لأن من الممكن أن يؤدي إجراء هذا الحكم بحق شخصين

متهمين بالارتداد، الى إيجاد رد فعل عنيف لدى الناس فيرتد خمسون آخرون. لنفرض ان حكم قتل المرتد يهدف الى الخلاص من شر المرتدين، وأننا آمنا بصحة هذه الطريقة، ولكنها أفضت عمليا الى زيادة عدد المرتدين، فما الذي يجب فعله؟ العقل يحكم بضرورة استبدال هذه الطريقة. ومعنى هذا بالضبط إخضاع الحكم الشرعي لمبدأ العقلانية ولمقتضيات الجغرافيا الإنسانية المعاصرة.

بالطبع، جميع هذه المناقشات تتجه نحو النتائج العملية للوسائل والأساليب، دون الأخذ بالاعتبار مبادئ علم الانسان. اما لو أخذنا هذه المبادئ والفرضيات بعين الاعتبار، وقلنا بأن من حق المرء اختيار العقيدة التي تروق له، فلابد حينئذ من إعادة النظر جذريا بهذا النمط من الأحكام. وهاهنا يمكن الاستعانة بنظرية شاه ولي الله، حيث يستفاد من كلماته انهم كانوا يقتلون المرتدين في بداية تكون المجتمع الإسلامي، وذلك لما كانوا يمثلونه من خطر يتهدد الكيان الاسلامي الفتي برمته. أما وقد استقر الكيان وتجذرت أركانه ودعائمه، فلا مبرر للتشبث بهذا الحكم.

على أي حال، كنا نتكلم حول ما إذا كان حكم من الأحكام يؤتي ثماره - مبدئيا - في عالم خاص، ولكنه قد يؤتي نتيجة عكسية في عالم آخر ويكون ضرره اكثر من نفعه. وحينئذ يتعين علينا الالتزام بروح الحكم لا شكله وصورته الظاهرية. علينا ان ننظر الى المحتوى لا الحاوي، والى الغاية لا الوسيلة. وعموما فإن اعتبار الأحكام الشرعية وسائل وأساليب مرتبطة بظروفها يفتح الطريق لمعالجة الكثير من المشاكل والمعضلات.

○ في ضوء الصورة التي ترسمها الأديان للإله، فهو قادر مطلق وخير محض، وعليه فان أتباع الأديان يفترضون أن الله يضع في أيديهم أفضل المناهج والسبل على الإطلاق، ألم تسهم هذه القناعة في تكريس الشعور بقيمية هذه المناهج والأساليب؟

□ الله أنزل أديانا وشرائع مختلفة، هذا أولا. وثانيا هو خير محض، ولأنه كذلك أعطى الإنسان عقلا لكي يجتهد ويفكر بواسطته. أما الاجتهادات التي لجأ إليها الفقهاء الى الآن فقلما طالت دائرة الأصول، وكانت على العموم من نوع الأخذ بالفرضيات المسبقة الثابتة، ومن هذه الفرضيات ان الأحكام الشرعية مطلوبة بذاتها وليست مجرد وسائل، بل تشتمل على مصالح خفية يعجز عن إدراكها عقل الإنسان، ولذلك يجب

التعاطي مع الحكم الفقهي على انه شيء ثابت وجامد.

بوسعنا القول إن الله رحيم، وبوسعنا في الوقت نفسه، الاستفادة من العقل الذي حبانا إياه، وذلك في اختبار فرضيات مختلفة والوصول الى نتائج متفاوتة. نحن الآن نعيش في عالم جديد بوسائل حديثة ومعارف وعقليات جديدة، وعلم نفس انساني جديد. وعليه فان الوسائل التي جاءت في عالم أسبق، لأناس آخرين، بروحية مختلفة، لاينبغي ان نتوقع منها أن تأتينا بنتائج مرضية وتوصلنا الى الهدف المنشود. والأمر ذاته ينطبق على مجالات التربية والتعليم، والسياسة والرئاسة، ونحو ذلك من حقول الحياة. لماذا لم يعد المنهج الدكتاتوري ناجحا في العالم الحديث؟ أحد الأسباب يكمن في ظهور العلم والتقنية الحديثة وما أعقب ذلك من تحول جذري في شكل العالم وأوضاع الناس وروحيتهم. فصار الناس اكثر قدرة وازدادت مطالباتهم بحقوقهم المدنية، ولم يعد من السهل إخضاعهم لسلطة الديكتاتور، خاصة بعد أن حلت مقولات حقوق الإنسان محل مقولات الحكومة الطبيعية والسلطة المستبدة. مثلا، الحركة النسوية التي ظهرت في العالم الجديد، كانت الى حد كبير وليدة الروح العصرية الجديدة لدى النساء، ثم ان هذه النهضة ألهمت بدورها النساء روحية مضاعفة جديدة. فلم تعد المرأة مستعدة اليوم للعب دور الكائن الأضعف الذي يمكن ترويضه، ولذا لم تعد المقولات والمقررات القديمة بذات معنى في نظر النساء. والآن ترون ان الجمهورية الإسلامية أقرت هذه النزعة النسوية الجديدة ولم تعد تسمح للرجل بأن يستفيق يوما من النوم فيقرر طلاق زوجته بلا سبب، مع ان هذا الأمر كان معقولا جدا في المجتمعات القديمة، وكان الرجال يطلقون نساءهم بدم بارد وبلا مبررات. ولم تكن النساء تعترض على ذلك، لأنه في تصورهن تصرف طبيعي لا حزازة فيه، خاصة، وأن الفقهاء يحكمون بصحته. أما اليوم فلا النساء، ولا حتى الرجال، قادرون على هضم هذا الوضع واستمرائه، ومن هنا فقد عمد فقهاؤنا الى توخي تكييف شرعي لحل هذه المعضلة.

القضية الهامة هنا أن الأحكام والقواعد والمقررات انما شرعت للناس ومن أجلهم، لا أن الناس خلقوا من أجلها. فعيسى، على خلاف اليهود، خرج الى الصيد يوم السبت. فقيل له ان اليوم هو السبت. فقال: السبت للناس وليس الناس للسبت.

وهذه العبارة تنطوي على حكمة نبوية بالغة؛ الأحكام والمقررات هي التي تكون في خدمة الناس وليس العكس. ومعنى هذا الكلام بشكل مبسط ان الأحكام تشرع على مقاس الناس ومن أجل فائدتهم وتلبية لحاجاتهم، فإذا ما تبدل الناس لابد من اعادة صياغة تلك الأحكام بالشكل الذي يتلاءم مع الوضع الجديد. وإذا لم تؤت الأحكام نتائجها ولم تعالج مشاكل الناس، لا يجب على الناس انتظار تلك القوانين والتقيد بها، بل لابد من صياغتها مجددا على النحو الذي يؤمن الهدف المتوخى منها.

ينقسم الفقه الى شطرين رئيسيين: المعاملات والعبادات. والمشكلة الرئيسية ان فريقا من الفقهاء جعلوا من أبواب العبادات عمدتهم في باب الفقه، وحيث توجد هناك مصالح خفية ولا يوجد معيار وضابطة محددة يتم في ضوئها تغيير الأحكام العبادية، فقد توهم هذا الفريق من الفقهاء أن الأمر سيّان في باب العبادات والمعاملات. ونتيجة ذلك، انك اذا توجهت بالسؤال الى أحد المشايخ عن الحكمة في تشريع قطع يد السارق، يجيبك على الفور: وما هي الحكمة في جعل صلاة الفجر ركعتين اثنتين؟! والحال ان بين البابين فرقا واضحا. الأحكام الاجتماعية تشرع لحفظ المصالح الاجتماعية، وهذا النوع من المصالح يحدد في ضوء دراسة الواقع الاجتماعي ومتطلباته. فلو لم يؤد إجراء الأحكام والقوانين الشرعية الى تحقيق الغاية المرجوة منها في المجتمع، لا يبقى وجه للإصرار على تنفيذ تلك الأحكام بصورتها الأولى. وهذا يختلف عن حكم الأعمال العبادية من صلاة وصوم وحج ونحوه، وذلك لما تنطوي عليه هذه الأعمال من مصالح خفية أخروية، حتى لو لم تظهر لها ثمار وفوائد في الدنيا. ان القانون التجاري يسن لحل المشاكل والأزمات التجارية، ولا يمكن تعطيل التجارة لو لم تنهض القوانين بمستلزمات استمرارها، بل لابد من تغير القوانين بالشكل الذي يلبي حاجة التجارة ولا يتسبب في ايقاف عجلة الاقتصاد وتعطيل السوق.

الخلاصة، ان ثمة قوانين وأحكاما في الإسلام توصف بالعنف، وهي من نمط الوسائل والأساليب المنوطة بسياقاتها (Contex dependent)، أي أنها تستمد وجودها من الإطار والظرف الاجتماعي الذي تتم بلورتها فيه، ولابد أن تسفر عن نتائج دنيوية ولا يكتفى بالأخروية منها. وهي في الغالب ذات طابع ردعي كما في كتاب (علل الشرائع). وهذا الكلام لا يسري في نطاق القوانين المتصفة بالعنف أو شبه العنف، بل

ان مجمل القوانين الاجتماعية ينسحب عليها الحكم نفسه؛ ولابد من التركيز على الهدف من تشريعها وعدم الاعتناء مطلقا بشكلها.

النقطة الأخرى في باب القوانين الاجتماعية والأحكام الدينية، هو أن هذه الأحكام ـ كما يقتضيه كلام بعض العلماء كولي الله دهلوي ـ تتعلق مبدئيا بزمان حياة النبي ووجوده بين أصحابه، وأن تعميمها الى سائر الأمكنة والأزمنة يحتاج الى دليل. أعلم ان المباني الفقهية لعلمائنا تخالف هذا التحليل، حيث يذهبون إلى ان هذه الأحكام والقوانين صالحة لكل عصر ومصر، وان تخصيصها بعصر معين أو زمن معين هو الذي يحتاج إلى دليل. فهناك إذن مبنيان متعارضان. والقضية تستحق النقاش الجاد، في أقل تقدير. ثمة جدل يدور الآن في بلادنا حول موضوع الدية على العاقلة، وكذلك قضية الأشهر الحرم، وبلوغ الفتيات في سن التاسعة. في القانون الجزائي الاسلامي تكون الدية مضاعفة على من يرتكب القتل الخطأ في أحد الأشهر الحرم (التي لا يعلم اكثر الايرانيين ما هي!)، كما ان دية القتل او الجرح خطأ تكون على عهدة أقرباء القاتل او الجارح من جهة أبيه. هناك بعض الفقهاء يصرحون الآن بأن هذه الأحكام والقوانين خاصة بمجتمع الجزيرة العربية في ذلك الوقت، ونحتاج الى دليل من أجل تعميمها لأوقات وأماكن اخرى. إذا تعدينا من إطار معين، فان اطلاق تلك القوانين وتعميمها لإطار آخر يحتاج الى دليل، واذا لم يتوفر هذا الدليل، فلابد من العمل على حفظ روح تلك القوانين.

ويمكن اختزال هذا الكلام كله، بالقول ان هذه القوانين تعد من عرضيات الدين وليست من ذاتياته، والعرضيات قابلة لإخضاعها للاجتهاد من صدرها الى ذيلها ومن ألفها الى يائها.

○ ***ففي رأيكم اذن، انه لابد من اعادة النظر في احكام الارتداد وغيرها من الاحكام ذات الصلة بكيفية التعاطي مع الآخر، واخضاع هذه الاحكام لاجتهاد جديد.***

□ نعم، أرغب هنا في الحديث بشأن اصحاب الرأي الآخر والكفار والمرتدين، اذ البحث هنا يتخذ طابعا اكثر جدية. فعلى غرار سائر الأحكام، يمكن هنا ان يكون البحث كليا أصوليا، او فرعيا فقهيا. والبحث الأصولي وفق ما سبق؛ حيث قلنا ان الانسان إذا كان يحق له التفكير بحرية، واذا كانت للعقل مكانة ومنزلة خاصة، فيتحتم

علينا ـ إذن ـ فتح باب جديدة لاستيعاب التفكير بنحو آخر، وان نبحث عن السبب في صدور الأحكام الاسلامية على هذا النحو وتطبيقها بهذه الطريقة، وما هي الفرضيات التي استندت إليها تلك الأحكام، وفيما لو أجريت تعديلات على تلك الفرضيات فما هي النتائج الجديدة التي ستنجم عن ذلك؟ لقد توصل أغلب الفقهاء المعاصرين الى عدم إمكانية تنفيذ هذا النمط من الأحكام، على نفس المنوال، وبنفس الدرجة من الصرامة والصراحة. وهذا يعني ان ذهنية مجمل الفقهاء قد (تلوثت) بشكل أو بآخر بالأفكار العصرية الجديدة، ولذلك فهم يتحفظون كثيرا في إصدار هذه الأحكام، ويحاولون تبرير استمرارها، ما يكشف أن هذه الأحكام لم تعد بتلك الدرجة من البداهة والوضوح، وأنها تبدلت الآن إلى أحكام نظرية تحتاج الى سند علمي متين. ان مجرد خروج هذا النمط من الأحكام عن صفة البداهة وتشكيك الناس بها ـ من باب الاستفهام لا من باب التمرد ـ يعني ان هذا التردد والتشكيك نابع من منطلقات جادة، ويجب العمل بصورة جدية لرفع هذا التردد، وتأجيل العمل بهذه الأحكام، ريثما يرتفع الشك في هذا المضمار.

في العقيدة البوذية، ينقل عن بوذا قوله:

«ان من حق كل امرئ ان يبدل دينه ست مرات!» وفي الإسلام شرع حكم قتل المرتد في المدينة. هذا الحكم لم يأت في القرآن، انما شرعه النبي للضرورة بعد هجرته إلى المدينة، وقد عمل به طبعا. ولقد أشار المرحوم محمد الغزالي(الفقيه المصري المعاصر) الى هذه النقطة، مستشهدا عليها بالآية القرآنية: ﴿**وقالت طآئفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون**﴾ (آل عمران،٧٢). وظاهر، أن هذا كان محاولة منهم لايجاد حالة من الإحباط بين افراد المجتمع الاسلامي الفتي. ومع قبول التفسير أو التبرير أعلاه، سيكون المناط في تشريع الحكم واضحا: لو ان جماعة من الناس قاموا، بدوافع وأغراض سياسية، ومن أجل إضعاف كيان المسلمين، بإشهار إسلامهم، ومن ثم إعلان الارتداد، فلابد من التعامل مع أمثال هؤلاء تعاملا ذا طابع سياسي بحت. وقد جسد هذا التعامل في زمان النبي بقتل هؤلاء الأشخاص المغرضين. إذا وافقنا على هذا التصور والتحليل لحكم قتل المرتد(وأحسب ان الكثير من الفقهاء لايبدي حماسا لمثل هذه المحاولات

ويكتفي بالتشبث بصورة الحكم) اقول لو وافقنا على هذا التبرير، نستنتج ان كثيرا من الأشخاص الذين يعلنون اليوم ارتدادهم عن الإسلام خارجون موضوعا عن دائرة الحكم بقتل المرتد، وذلك لأن غالبية هؤلاء ليس غرضهم من الارتداد، السخرية من الاسلام وتضعيف كيانه. ووفق منهج توخي المصالح، وقراءة شاه ولي الله دهلوي للدين، فان النبي في بداية الدعوة، وكمؤسس للمجتمع المسلم، منح المسلمين مزايا وصلاحيات خاصة؛ بحيث لو أسلم اليهودي أو المسيحي أو الزرادشتي الذي يعيش بين المسلمين، فسوف يحصل على مزايا وحقوق أفضل مما لو بقي على دينه الأول. ويعتقد شاه ولي الله، أن النبي أقدم على هذه الأعمال لأنه كان يتطلع لترسيخ دعائم المجتمع الاسلامي بأسرع وقت ممكن، وتطويره كما ونوعا. إن منح هذه الحقوق والصلاحيات والمزايا الإضافية كان له معنى واضح في البداية، وهو التضييق على غير المسلمين وحثهم على الانضمام لصفوف المسلمين. في عهد أبي بكر بعث نفر من نصارى بني تغلب برسالة الى أبي بكر، طالبوا فيها بإعفائهم من دفع الجزية، لما في ذلك من إذلال لهم واستخفاف بهم، فان مفهوم الجزية يستبطن اعتبار أهل الذمة مواطنين من الدرجة الثانية. وفي القرآن إشارة الى هذا المعنى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (التوبة، ٢٩). كما وردت الإشارة الى هذا في الكتب الفقهية. والآن لو ارتضينا التحليل الذي يتبناه شاه ولي الله دهلوي؛ بأن النبي كان يمنح أتباعه مزايا خاصة ويحرم غيرهم منها، لتشجيعهم على الالتحاق بهم، وكان يعاقب من ينصبون العداء لهذا الدين الفتي، بأقسى الوسائل، لكي يردع الباقين عن سلوك نفس الطريق. حتى لو ارتضينا هذا النحو من التحليل، فلابد لنا من الاقتصار على الحالات التي يكون فيها خروج شخص واحد من الدين، بمثابة هزيمة نكراء لهذا الدين، اما اذا كان النظام الديني مستقرا وقد هوت اليه أفئدة الكثيرين، فإن خروج جماعة من الدين ودخول جماعة اخرى فيه، لن يؤثر في هذا النظام قوة وضعفا، وبالتالي فلا موضوع لهذا الحكم. ففي الوقت الحاضر تتمتع الأمة الاسلامية بكيان مستقر ولها من الأعضاء ما ينيف على الميليار نسمة، وحينئذ فان دخول شخص وخروجه من الإسلام لن يزيد الاسلام ولن ينقص من شأنه مقدار خردلة. مضافا الى ذلك، وطبقا لأقوال الفقهاء أنفسهم، لا يحكم بالقتل على من يرتد في فترة قلق واضطراب ذهني يعيشها، بمعنى

انه لو جاء مقطع زمني تتشوش فيها أذهان الناس، فيشككون بالدين، فلا عبرة بهذا التردد أو الارتداد، ولا يستحق المتردد أو المرتد هنا عقوبة الإعدام لاختصاص هذه العقوبة بحالات الاستقرار الذهني والاعتدال.

إذا أخضعنا هذه الفتوى للفحص المعمق، وهي جديرة بذلك، ويكاد يطبق عليها الفقهاء، تتكشف لنا روح هذا الحكم على نحو أجلى وأوضح، والواقع ان العصر الجديد هو عصر التشوش والاضطراب. يقول تروتسكي: ان من يريد العيش حياة هادئة مطمئنة في القرن العشرين فقد ولد متأخرا! ان مرحلة الحياة الهادئة المطمئنة انتهت خلال القرنين الرابع والخامس عشر الميلادي. أما في مرحلة الحداثة فكل شيء مضطرب ملتبس، على صعيد الحياة ببعديها الظاهري والباطني. العقول والأذهان والروحيات في حال اضطراب شديد، وكل من يحظى بقدر جديد من معلومات العصر، فإن ثمة أسئلة جديدة تتولد لديه. فهو مضطرب ويتساءل وتأتيه الأجوبة الجاهزة مسبقا، لتزيد من شكه وارتيابه. هذا هو شأن إنسان اليوم. التردد والتشكيك، بهذا المعنى، أصبحا اليوم أمرا طبيعيا وليس حالة استثنائية تشذ عن العرف العام. إن تغيير المعتقدات، والانتقال من مذهب لآخر، وعدم الجمود على شيء واحد، والتطلع دائما الى كسب المزيد والجديد من المعلومات، تعد كلها اليوم مظاهر للوضع الطبيعي، بينما كانت في نظر الأقدمين ممارسات تمثل خرقا للعرف. هذه الموارد والمظاهر والمصاديق تندرج اليوم، في تصور كل باحث، في السياقات الطبيعية، بحيث لا تكاد تجد اليوم باحثا لم يغير آراءه مرات عديدة طوال سنوات عمره العملي.

○ إلى أي من خصائص عالم الحداثة، يعود هذا الأمر؟

□ لقد بدأت الحداثة منذ تعامل الانسان بجدية مع حكاية العلم والمعلومات ونشرها. وقد تسارعت هذه العملية اليوم بشكل لافت. ان احد اسباب ظهور عصر النهضة هو تنامي ظاهرة السياحة والترحال. ففي غضون القرن الخامس عشر فقط، نشرت حوالي مئة قصة ترحال في أوروبا، بمعنى أن دنيا الأوروبيين اتسعت كثيرا. ان الخروج من دار الاسلام أو الدخول فيها أخذ يفقد معناه، بعد أن اضمحلت الحدود الصارمة لهذه المقولات (الجغرافية ـ السياسية). لقد تلاشت تلك الحدود، لدرجة ان احدى الشخصيات البريطانية قال في مهرجان أقيم بلندن تكريما لأحد المفكرين

الإسلاميين: ان لندن باتت عاصمة الإسلام. وذلك ان اغلب المفكرين الإسلاميين إما يقيمون فيها أو يترددون كثيرا عليها. والمؤتمرات والمهرجانات الاسلامية الكبرى تقام في تلك المدينة. وهناك عدد كبير من المساجد فيها (قد يبلغ المئة). وفي بريطانيا تطبع الكتب والموسوعات الاسلامية المهمة. ناهيك عن ان مفهوم المواطنة تطور في اوروبا لدرجة ان المسلمين راحوا يرفعون أصواتهم مطالبين بحقوق متكافئة مع أتباع سائر الأديان في تلك البلدان الأوروبية. لقد ترسخ هذا العرف الدولي بحيث لم يعد من الممكن للمسلمين أن يعطوا في بلدانهم حقوقا أدنى لغير المسلمين من أصحاب الأديان والعقائد الأخرى المقيمين في البلاد الاسلامية. فيما مضى كان من المألوف والمقبول عالميا منح أتباع الأقليات الدينية حقوقا غير متكافئة، كما كان الرق والعبودية شيئا مألوفا وطبيعيا في نظر الناس. واليوم تبدلت هذه القناعات الإنسانية وحل محلها قناعات وأعراف جديدة تقوم على إلغاء الفوارق الدينية والعقائدية، أو اضمحلالها الى حد كبير. لم يعد ثمة حدود بارزة جدا بين السنة والشيعة. وكذلك الأمر بين سائر المذاهب الدينية والفقهية. لسنا في مرحلة ولادة الإسلام وظهوره. اننا في مرحلة لا معنى فيها ولا مبرر لمنح المسلمين مزايا اكثر. لم يعد هناك معنى للقول ان خروج شخص من الإسلام وارتداده سيوجه ضربة قاصمة للدين. لقد مضى ذلك الزمان الذي كانت الحقيقة فيه واضحة كالشمس، ويكون من يعرض عن الإسلام فيه كمن ينكر ضوء الشمس في وضح النهار، وبالتالي فهو معاند يستحق القتل. نحن اليوم في زمن يواجه الناس فيه عملية ضخ متواصل وتراكم هائل في المعلومات، يثير اسئلة كثيرة ومتجددة لديهم. كما ان مفهوم المواطنة بات يشجع الناس ويحثهم على المطالبة الأكيدة والملحة بحقوقهم. في عصرنا بات تجديد المواقف العلمية وتغيير النتائج المترتبة عليها هو الحالة الطبيعية في المجتمعات العلمية، هو القاعدة وليس الاستثناء. وفي عصر بهذه المواصفات، لن يكون بوسعنا تكرار سمفونية الارتداد، والحكم على المرتد باستحقاق القتل والاستئصال.

○ وفق ما أبديتم من ملاحظات، الظاهر انكم تعتقدون بامكانية حل هذه المشكلات حتى في إطار الفقه التقليدي. والسؤال هو: اننا إذا كنا نعتقد بأن أحد الأركان المهمة للعالم الحديث، هو احترام وتكريس الحقوق الطبيعية والأساسية للإنسان، فهل

سيكون من السهل ضمان وتأمين هذه الحقوق في ظل الفقه التقليدي؟ الظاهر أننا حتى لو استطعنا القيام بعملية ترقيعية لسد بعض الثغور، ستبقى المشكلة الأصلية على حالها. ويبدو أننا مضطرون في النهاية الى الاتجاه نحو الاجتهاد في الأصول، لكي يتسنى لنا القبول بالمبادئ الأساسية لحقوق الإنسان. ما هو رأيكم بهذا الخصوص؟

□ صحيح مئة بالمئة. لست أوافق مطلقا على عملية الترقيع من داخل الفقه التقليدي. ما قلته لحد الآن كان (بالنظر الجليل) على حد تعبير الملا صدرا، أي بالنظرة الإجمالية غير الدقيقة. أما بالنظر الدقيق، فالحكاية تتخذ منحى آخر مختلفا تماما. ما دامت مبانينا الأصولية هي ذات المباني القديمة، فلن تكون ثمة جدوى من محاولات الترقيع على صعيد الفقه ولم يكن غرضي من إيراد المطالب الآنفة الذكر سوى التنبيه على ان هناك قيودا وضوابط تجب مراعاتها في التعامل مع أصحاب الفكر الآخر، حتى مع اعتماد المعايير التقليدية في عملية الاجتهاد. وقلت مثلا انه في وقت يشيع فيه القلق والاضطراب الفكري، لا وجه لجريان حكم الارتداد، خاصة وأن القلق والاضطراب باتا اليوم هما القاعدة، بنيما كانا فيما مضى، يمثلان الاستثناء (وهذا في الواقع معيار جيد لقياس تبدل الزمان. فحين يتبدل الزمان تتحول القاعدة الى استثناء والاستثناء الى قاعدة، ويصبح البديهي نظريا والنظري بديهيا). لقد انتهجت الطريقة التقليدية السابقة، للتنويه الى ان تلك القيود تحدونا للقناعة بأن روح الحكم شيء آخر.

ولكن حقيقة الأمر، أنه لا مفر لنا من إجراء تعديلات جذرية في علم الكلام عندنا. يجب العمل على صياغة تعاريف جديدة لمقولات الرب والإله، والعلاقة بين الانسان وربه، ومنزلة الدين في الحياة، وما نتوقعه من الدين، والنسبة بين الحياة الدنيوية والأخروية، والحق والعدالة وسعادة الإنسان. ان الفقه يتغذى ويروى من علم الكلام، والسبب في الركود المشهود في الفقه هو الركود المماثل الحاصل في علم الكلام منذ زمن. علينا ان نعرف مكانة الفقه، ونتساءل بجد حول أصل إمكانية الفقه؛ هل بوسعنا إنتاج فقه جامع للمصالح الدنيوية والأخروية في عرض واحد؟ أميل إلى الإجابة بالنفي على هذا السؤال. فالفقه إما ان يكون دنيويا دنيويا، أو هو أخروي أخروي. إما ان يكون دنيويا فتكون الآخرة تابعة له، أو أخرويا فتكون الدنيا تابعة له. ولا مجال لصناعة فقه يكون دنيويا وآخرويا في آن. لأن ذلك ضرب من الخيال، رغم ان عموم

فقهائنا يقولون بذلك. وتلك هي المشكلة، وهي أيضا السبب في ما نراه من اضطراب وتخبط الفقه والفقهاء في أحكامهم، خاصة ما يصدر منها في العصر الراهن.

إن الفقه الدنيوي فقه عقلاني بالكامل، أما الأخروي فهو من عالم الغيب والأسرار. والجمع بين هذين الأمرين غير ممكن، ولا جدوى منه. وما لم تتم إعادة النظر في مبادئ علمي الكلام والفقه، وما لم نستقر على تصور واضح في مجال معرفة الانسان (خاصة فيما يرتبط بقضية الحقوق والواجبات، المعدودة الآن من أهم قضايا العالم الجديد)، وما لم نتمكن من تحليل العلاقة بين الفقه والمجتمع، ونكتشف عبر ما أوردته من ضوابط ومعايير أننا قد دخلنا في مرحلة جديدة من الزمان، وما لم نفقه ان المجتمع الجديد هو صورة اخرى متطورة عن مجتمع الجزيرة، ما لم يحصل ذلك كله، ستبقى شجرة الفقه تثمر ذات الثمار والفواكه القديمة. وستطغى عليها نزعة شكلية مفرطة، منبثقة عن توجه أخباري كان وسيبقى ـ للأسف ـ سائدا في الفقه. أنا لا أعتقد أبدا أن ظهور النزعة الأخبارية في الفقه الشيعي حالة طارئة واستثنائية، بل هي ـ برأيي ـ إفراز طبيعي لروح الفقه الشيعي الذي يكرس ـ بنوعيه الأخباري والأصولي ـ الحالة الشكلية؛ مع الاعتراف بأن هذه الحالة لدى الأخبارية أجلى وأظهر. ان روح الأخبارية ظلت حية في فقهنا الشيعي كما هي الحال معها في فقه أهل السنة. واليوم نرى ان طيفا من فقهائنا وجدوا في التمسك العنيد بالمنهج الأخباري، الملجأ الوحيد لمواجهة تيار الحداثة، ويعتقد هؤلاء ان بمقدورهم تكييف الفقه على النحو الذي يصلح معه لمواكبة تطورات الحياة، دون الحاجة الى الاجتهاد في الأصول، أو تغيير المبادئ والفرضيات التقليدية في علم الكلام، وذلك عبر الاستعانة بقواعد العسر والحرج، ونفي الضرر، وتوسيع صلاحيات الحاكم الاسلامي، حتى انبرى بعض هؤلاء للحديث عن حكم التيمم على سطح القمر والمريخ. أنقل هنا كلاما ظريفا لأحد أساتذة الجامعة يقول فيه: «إذا كان الاختلاف بين الأصوليين والاخباريين في التزام الأصوليين بالعقل وعدم التزام الاخباريين به، فليس ثمة فرق بين الاثنين!» ومع ذلك، يقولون ان الفقه علم كامل وغني بالأحكام والبرامج والنظريات. وبالطبع، فان حديث (الحقوق) أعمق من ذلك بكثير. وسنقوم بانجاز كبير لو اجتهدنا ونجحنا في تأسيس فقه في مجال الحقوق، بدلا من فقه الواجبات الموجود الآن عندنا عل نطاق واسع.

وأرى أن الطريق مفتوح بوجه هكذا اجتهاد.

لقد تعرض المرحوم مرتضى المطهري في مستهل كتابه (حقوق المرأة في الاسلام) لمقولة (الحقوق الطبيعية)، ولكنه لم يدفع بهذه العجلة الى خط النهاية وتوقف في أول الطريق، مستفيدا من هذه المقولة استفادة أولية وفي حدود تفسير ما هو موجود بالفعل في الفقه. أي ان المرحوم المطهري في ذلك الكتاب بيّن حقوق الرجل أكثر مما بينه من حقوق للمرأة في الإسلام، وفي الواقع انه سعى لتبرير ما هو موجود بالفعل وتفسيره. لو تم بحث مقولة الحقوق الطبيعية بشكل جدي، فسيكون لذلك أثر مصيري حاسم في رسم مسار الفكر الفقهي عندنا. وبالطبع فان إمكانية الخوض في تلك المقولة الغنية، تعود بالدرجة الأولى الى علم الكلام والالهيات وعلم الإنسان، ولابد من الانطلاق في عملية التغيير من المناهل الأولى.

○ **تواجه فقهنا اليوم تساؤلات جديدة. وعليه مبدئيا تقديم إجابات شافية لهذه التساؤلات. ولكنه في معرض الإجابة، يواجه على الأقل منحيين أساسيين على صعيد الفكر الديني: الأول ما أشرتم إليه الآن، وفي ضوئه؛ يجب إيجاد تحولات جذرية وجوهرية في أطرنا الأساسية، ولابدان تحصل قفزة نوعية في شكل وعينا وإدراكنا وقراءتنا لمقولات الدين والوحي والرب والنبي والحقوق والواجبات. بينما يميل أصحاب المنحى الثاني الى عدم الحاجة الى نقلة نوعية من هذا القبيل، ويعتقدون بإمكانية الوصول الى نفس الهدف، بذات الوسائل والامكانيات والنظم الحقوقية والكلامية الموجودة (دون الحاجة الى غرز السكين في العمق). وخير مثال على ذلك تجربة المرحوم النائيني في هذا المجال. وتمثيلا للفقه باللغة، يمكن عرض الاشكالية بهذه الصيغة: لدينا اتجاهان، الأول منهما يرنو الى استحداث لغة جديدة لتوفير امكانية نحت مفاهيم ومصطلحات جديدة، بينما يقول الآخر ان اللغة القديمة لها قابلية على التمدد والتطور اكثر، وبالإمكان استغلال هذه القابلية في ايجاد معان جديدة مع الحفاظ على القواعد القديمة لهذه اللغة.**

لماذا لا ترون الاتجاه الثاني جديرا بالقبول؟

□ الاستدلالات التمثيلية لها دائما نقاط قوتها وضعفها. ثمة تفاوت كبير بين

أوضاع اللغات وبين المباحث النظرية. وعلى كل حال، لابد أن ندرك أنه ليس من الممكن تطوير الشيء وتوسيعه بالشكل الذي لا يتناسب والوعاء الذي يحويه، ولا مناص من كسر الوعاء اذا كنا مصرين على زيادة المحتوى. إن محتوى ورصيد أي علم، بما في ذلك الفقه، يستمد وجوده من مصدرين: الأول المبادئ التصورية، والثاني المبادئ التصديقية لذلك العلم. بعبارة اخرى، ان قوة علم وضعفه خاضعان للمفاهيم التي يتعاطى معها، أو النظريات الموجودة في العلم، أو كلا الأمرين. وهذه النظريات أيضا، بعضها من داخل العلم، وبعضها يستورد من خارجه، والنظريات الخارجية عبارة عن الفرضيات المعرفية. وفي تقديري ان فقهنا يشبه بالضبط الطبيعيات القديمة، وقد استنفد أغراضه، ولم يعد قادرا على تقديم شيء جديد. أي ان مقولاته ومفاهيمه لم تعد قادرة على التمدد والتطور اكثر من ذلك، وهناك أشياء كثيرة لا يمكن التعاطي معها في إطار هذه المفاهيم والتصورات، كما لم تعد صالحة للتعبير عن مضامين جديدة مستحدثة. تماما كما انك لا تستطيع الحديث عن مسائل جديدة في الحركة والفيزياء باستعمال مفردات الفلسفة الأرسطية من جوهر وعرض وفعل وقوة ومادة وصورة. لا يمكن شرح قوانين الميكانيك بمفردات من هذا القبيل. نحن مضطرون لاستبدال البيت وأثاثه معا. وهذا هو عين ما أراده آرثر برث في كتاب (مبادئ ما بعد الطبيعة للعلوم الجديدة) وهو كلام صحيح. ذلك ان للمفاهيم ظرفية محددة، ولابد ان يأتي يوم تصبح فيه عاجزة عن بلورة أو إنتاج أفكار جديدة. وهذا المبدأ عام في كل المجالات والفنون. انظروا الى الفقه كعلم بشري، اذ لا فرق بينه وبين الهندسة والطب. فجميع هذه العلوم بشرية، والعلم البشري يتألف مبدئيا من سلسلة مفاهيم وسلسلة نظريات محددة ومحدودة، ولابد أن يأتي اليوم الذي تنقرض فيه هذه المفاهيم والنظريات، وتنسخ، وبتعبير مبسط ينتهي عمرها فتموت. إن المفاهيم الفقهية والحقوقية القديمة كانت على صلة وتناسب مع المجتمع القديم، وكانت قادرة على استيعاب تطلعات الانسان القديم وتلبية رغباته. ومن المستبعد جدا ان تكون قادرة على مواكبة تطلعات العصر الجديد، ما لم يبذل جهد نظري كبير، بل مالم تحصل ثورة على صعيد النظرية تتيح لهذه المفاهيم ان تستوعب اكثر من طاقتها. أنتم أوردتم المرحوم النائيني كمثال، وهو مثال جيد. لاحظوا شكل تعاطيه مع قضية الحكومة

والسياسة. كيف واجه مسألة النظام الملكي؟ قال ان السلطان الظالم يشمل بظلمه الجميع؛ الرعية والفقيه الجامع الشرائط. ولكن إذا نصبنا سلطانا بصلاحيات مشروطة ومحددة، فإنه يضطر لأن يعدل بين الناس، والظلم الوحيد الذي سيبدر منه، يتوجه نحو الفقيه فقط (باعتبار غصبه الفقيه حقه في الولاية والسلطة). ولاشك ان الاحتمال الثاني أفضل لأنه أقل خسائر ومفسدة، لأن الظلم سيقع حينها على شخص واحد فقط (هو الفقيه)، بينما الظلم على الاحتمال الأول يعم الجميع. وواضح ان المرحوم النائيني بحث هنا قضية الملكية الدستورية والمستبدة في إطار مقولة (الغصب). ولكن حينما تبحث هذه القضية في إطار المقولات والمفاهيم الجديدة، لن يكون ثمة مجال لطرح فكرة الغصب، وسيقال ان الملكية تؤدي الى تراكم السلطات ولا يحصل الفصل بينها، وبالتالي سيتعرض الناس للاضطهاد وتغمط حقوقهم، تلك الحقوق التي لها ضوابط وجذور فلسفية خاصة. ان الملكية لا تتلاءم مع المجتمعات التقنية لتجاهلها آراء الناس وعدم حرصها على كسب رضاهم. هذه الكلمات والمفردات لا وجود لها في بحوث الميرزا النائيني. فهو لم يعالج الموضوع في ضوء المقولات الحديثة، بل ان منهجه الفقهي لا يفسح مجالا لهذه المقولات.

في تراثنا الفقهي بأجمعه، لم تبحث مقولة حقوق الإنسان ولا بمقدار صفحة واحدة. لاحظوا جميع كتبنا وموسوعاتنا الفقهية والاستدلالية، بدء بالمستويات الأولى كاللمعة الدمشقية وشرائع الاسلام، الى المستويات العليا والكتب الاجتهادية مثل الحدائق والجواهر وغيرهما. لن تجدوا في هذه الكتب الضخمة والموسوعات الفقهية الكبيرة فصلا مكرسا لحقوق الانسان، بل ولا ورقة واحدة. إن المرحوم النائيني كان استاذ الكل في هذا المجال، وهو ـ للإنصاف ـ عقلية متبحرة جدا في علم الأصول. ورغم ذلك لم يكن يمتلك مفردات ووسائل وأدوات حديثة، وحين يواجه هذه الظواهر لا يعالجها في ضوء المقولات الجديدة. وبعبارة أخرى، فان علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإنسان وعلم الأخلاق عند المرحوم النائيني كلها علوم قديمة. وبالتالي فان فقه النائيني سيكون من سنخ هذه العلوم، لا محالة. وما لم تتبدل تلك العلوم الأساسية، لن تتعبد الطريق بوجه تبديل علمي الفقه والأصول. هذا هو السبب في أن فتاوى الفقهاء المعاصرين، ممن ليس لديهم إلمام بمبادئ العلوم الانسانية

الحديثة، يهبط مستواها في الحقل الاجتماعي والسياسي لدرجة لا يمكن الاعتماد عليها بوجه، وتكون أقرب الى فتاوى القرون الوسطى؛ بحيث لا يمكن الأخذ من فتاوى هذا الفريق من الفقهاء إلا بما يرتبط بقسم العبادات لا المعاملات. قبل أن يبادر الفقه الى الخوض في (المسائل المستحدثة)، عليه أن يطلع على خفايا (العلوم المستحدثة). فالعالم المعاصر لم يقتصر على وضعنا ـ وجها لوجه ـ أمام مسائل ومعضلات عملية جديدة، بل راح يغذينا برؤى وتصورات واكتشافات جديدة. والفقه الذي يعالج المسائل العملية المعاصرة دون الأخذ بمبادئ وفرضيات العصر، لا محالة، يتخلف عن قافلة العلم والزمن، وستكون له بنية هشة غير متجانسة، كما الحال مع شيخ عجوز يملأ فاه بلقمة دسمة دون ان تكون له نواجذ قادرة على مضغها وتسهيل ابتلاعها.

قلنا ان علم الفقه علم بشري، وهو يعد في جغرافيا العلوم علما استهلاكيا يستورد مواده الأولية من علوم أخرى. ولا معنى لأن يطرأ التبدل والتحول على العلوم البشرية، ويبقى الفقه ثابتا لا يتغير. ودعوى ان احكام الفقه ثابتة في نفسها وفي العلم الإلهي، لا تجدي نفعا في التدليل على ثبات علم الفقه الذي هو علم بشري ـ كما أسلفنا ـ يخضع لما تخضع له سائر العلوم البشرية من تبدل وتحويل. وهل يوجد من يدعي ثبات علم الفيزياء لمجرد القول بثبات قوانين الطبيعة؟! لابد من الأخذ بعين الاعتبار المسافة بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، أو بين (الشيء في حد ذاته) و(الشيء كما يبدو لنا).

وبكلمة واحدة: إذا استبدلت المبادئ والنظريات الداخلية للفقه، وفسحت المجال لدخول المفاهيم الجديدة فيه، فلك أن تسمي ذلك تطوير الفقه القديم، أو إيجاد فقه وعلم جديد، ولا مشاحة في الاصطلاح.

التسامح ومنابع اللاتسامح

عقدت مجلة قضايا إسلامية معاصرة ندوتها السنوية في مكة المكرمة، للعام الثالث على التوالي، في ٢ شباط ٢٠٠٤/١٢ ذو الحجة ١٤٢٤هـ. وكان محور هذه الندوة ((التسامح ومنابع اللاتسامح)).

وقد شارك في هذه الندوة:

١ـ الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي ـ أستاذ في الفلسفة اليونانية والعربية في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية في ماليزيا.

٢ـ الاستاذ الدكتور السيد ولد اباه ـ خبير في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس.

٣ـ الأستاذ الدكتور احميدة النيفر ـ أستاذ العقيدة وعلم الكلام في جامعة الزيتونة في تونس.

٤ـ الأستاذ الدكتور هشام داود ـ باحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية في المركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية في باريس.

٥ ـ الأستاذ الدكتور أبو بكر أحمد باقادر ـ أستاذ علم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز في جدة.

ان قضية التسامح من اهم القضايا التي ينبغي ان نناقشها، ونحللها، ونتعمق في اكتشاف جذورها، ومنابعها، وما يرسخها، وما يقوضها، في الدين والاجتماع والتراث، ويجب ان يستمر التثقيف عليها، خاصة في هذه اللحظة

الحرجة من حياتنا، فان طغيان ثقافة الموت، وإصرار بعض الجماعات الأصولية على ان السبيل الوحيد لمعالجة كافة مشكلات عالمنا لا تتم إلا بالقتل، والاستئصال، واستباحة جماعة من أفراد هذه الجماعات لأمن المجتمع، وعدم تورعهم عن إشاعة الرعب في كل مكان، مضافا إلى انبعاث ما تراكم في ذاكرتنا من نزعات عصبوية وطائفية، تنذر بالانزلاق إلى حروب أهلية، خاصة في العراق اليوم.

نتمنى ان نتحدث عن هذا الموضوع بوضوح وصراحة، ونعالج مفهوم التسامح، ونحلل المجالات التداولية لهذا المفهوم، ومنابع اللاتسامح في تراثنا، وفي اجتماعنا الإسلامي بالامس واليوم، وفي الفهم الخطأ للدين، ونعالج حدود التسامح، والقيم والمفاهيم المرتبطة عضويا به، مثل: التعددية الدينية والثقافية والسياسية، والحقوق والحريات، وغيرها.

○ ابتداء ينبغي تحليل مفهوم التسامح، وإمكانية بناء هذا المفهوم وإشاعته في حياتنا، بنحو نجد معه من يفكر بالتسامح، وينطق باسمه، مثلما نجد في عالمنا من ينطق باسم القومية، والاشتراكية، والأصولية، والسلفية، والديمقراطية، وغيرها. يكتب فولتير في بيان ما هو التسامح: ((انه نتيجة ملازمة لكينونتنا البشرية، اننا جميعا من نتاج الضعف، كلنا هشون، وميالون للخطأ، لذا دعونا نسامح بعضنا البعض، ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل، وذلكم هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة، المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة)). إذن نحن بحاجة إلى عالم جميل، عالم بديع، إلى عالم حر مفتوح، عالم يتعايش فيه الجميع بأمن وسلامة.

يتفضل الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي لتحليل مفهوم التسامح، ومجالاته التداولية، وإمكانية بناء هذا المفهوم وتأسيسه في ثقافتنا العربية الإسلامية.

أبو يعرب المرزوقي:

أولاً أريد ان أشكر المجلة على دعوتها للمساهمة في هذه الندوة، وأيضاً أعبر عن سعادتي لاجتماعي مع الأخوة المتنوعي الاختصاص للكلام في هذا الموضوع.

أعتقد ان المنطلق الأول في البحث في مسألة التسامح هو تحليل الكلمة في اللغة العربية، ومقارنتها بمفهوم «توليرانس» بالفرنسية وبالانجليزية، فالتسامح في العربية يجمع بين مادة الكلمة من سمح، وصيغة الاشتراك، فيفيد إذن علاقة متبادلة بين الأفراد والفئات تتعلق بمضمون التسامح. وفي هذا المضمون لابد ان نجد إشارة إلى بعد سلبي، يتمثل في ان العلاقة الأولى في العلاقات البشرية مستندة إلى عنف، فالتسامح هو تحرر من العلاقة الطبيعية بين البشر. يشير ابن خلدون مثلاً في حديثه عن ضرورة السياسة في المجتمع، فيفسرها بأن بدونها تصبح كل الحقوق لا معنى لها، لأن عين المرء تمتد إلى ما عند المرء الآخر، ويده تمتد إلى ذلك، إذا لم يوجد وازع.

إذن فأول معنى للتسامح، هو الانتقال من الوازع الخارجي، الذي تمثله السلطة المادية للدولة، إلى الوازع الباطني، الذي يمثله الاعتراف بحقوق الآخر، والتعامل على أساس هذه الحقوق.

ولكن كلمة التسامح تضيف إلى ذلك التغاضي عن تجاوز بعض الحقوق من الآخر، تأسيساً للعلاقة السلمية به، وتأسيساً لإمكانية الحوار معه، في حين ان كلمة «توليرانس» تعني نوع من قبول الآخر على مضض؛ لأن فيها شيء من أن أعطي لنفسي سلطة تجعلني أقبلك على صفاتك التي عندك، رغم أني أنا الذي أملك الحقيقة ولكني أحتملك. «توليرانس» يعني احتمال الآخر، وليس التسامح معه، هذا من حيث المفهوم.

السيد ولد اباه:

يستثير مفهوم التسامح في أيامنا اهتمامًا كبيرًا، ليس من وجهة نظر فلسفية فكرية، كما كان الشأن عند بروز هذا المفهوم في عصور الأنوار، وإنما لدواع ظرفية عملية.

ذلك إننا نعيش هذه الأيام شبح الصراعات الدينية والحضارية التي تتلبس لبوس الإرهاب العدمي المدمر الشائع، خصوصًا في مناطق التماس بين المسلمين وغيرهم (ما عبّر عنه هانتغتون بالحدود الدامية للإسلام).

ومن هنا برز المفهوم في الساحة العربية الإسلامية استجابة لضغوط الحدث اليومي وتفاعلات العلاقات بالغرب، وما تقدمه حركات التطرف الديني من خطاب عدائي ضد الآخر.

ولئن كان مفهوم التسامح ظهر في القرنين ١٧ و١٨ لأسباب تاريخية تعود لضرورة الخروج من محن وصراعات العصور الوسيطة التي كانت عصور حروب وصدامات دفعت القارة الأوروبية ثمنها غاليًا، إلا أن مفهوم التسامح كتصوّر وقيمة خلفية لا يتسنى فهمه إلا داخل السياق النظري للحداثة الأوربية في مستويين:

ـ المستوي الأول: مفهوم الذاتية الذي اعتبره هيغل مبدأ عظمة العصور الحديثة. ويعني هذا المفهوم تكريس أولوية الإنسان من حيث هو محور المعرفة ومحدد المشروعية السياسية والممارسة الاجتماعية.

ـ المستوي الثاني: القطعية مع الدولة الدينية أي سلطة الكنيسة المهيمنة على الحقل السياسي، مما يعني إقصاء الديانات والطوائف التي لا تنتمي لدائرة المشروعية الدينية.

فمفهوم التسامح إذن يرتبط عضويًا بديناميكية التنوير والتحديث التي عرفتها الساحة الأوروبية، وقد نشأ من داخل فضائها التداولي وتجربتها التاريخية، حتى ولو كانت له جذور سابقة عليه.

ويمكن القول إن جذور مفهوم التسامح تعود للديانات التوحيدية التي بلورت لأول مرّة في التاريخ مقولة الإيمان الفردي الذاتي الحر في مقابل الديانات العصبية والقومية والوثنية، وأفسحت المجال أمام حرية الإرادة ومعيار الذاتية.

بيد أن اليهودية تحولت إلى ديانة قومية مغلقة، في حين أدى تحالف المؤسسة الدينية مع السلطة السياسية ضمن النظام الإمبراطوري إلى تحول المسيحية إلى إيديولوجيا دولة قمعية.

أما الإسلام، فقد ابطل العائقين المحورين اللذين حال دون انبثاق قيمة التسامح في التقليدين اليهودي والمسيحي وهما: النزعة الانثربومرفية في الشأن اللاهوتي (أي الخلط بين الإنساني والإلهي) والنزعة التيوقراطية في الشأن السياسي (تأسيس الدولة على الشرعية الدينية)، مما قد نعود إليه لاحقًا.

احميدة النيفر:

لدي ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: تتعلق بالكلمة نفسها، فكلمة التسامح إذا ترجمناها إلى اللغات الأوروبية، يبدو ـ فيما أعلم ـ ان هذا السقف الذي يقدمه هذا المصطلح أصبح غير كافٍ. يعني مفهوم «التوليرانس» ان هناك مركزاً يمثل الحق، وينظر إلى طرف أو أطراف أخرى على انه الآن يمكن ان نقبله، باعتبار من الاعتبارات.

إذن التسامح في معنى أول يعبر عن سقف من التطور العقلي والثقافي لمجتمع من المجتمعات، وبالتالي تصبح مسألة فكرة التسامح إذا نظرنا إليها في مسيرة المجتمعات، في مسيرة الإنسانية، يمكن ان لا تفي بكل ما يريده الإنسان الآن.

ان مفهوم التسامح على أهميته ينبغي ان يُفهم على انه أداة عمل طفيف، ليست هي بالمنتهى الذي ينبغي ان نفكر فيه. ولذلك اخترع الفرنسيون كلمة جديدة إضافة إلى «التوليرانس» هي «الكوفيفانس» يعني التعايش. ان مشكلة التسامح هي انه لا يحقق قضية هامة جداً، وهي ان أدرك ان الآخر يمكن ان يثريني، فلست بصدد التنازل والقبول على مضض، ولكن أنا مدرك ان ما عندي دائماً بحاجة إلى طرف آخر، حتى أستطيع ان أرتقي بما عندي. إذن (ليكومفونوس) ما يمكن ان نترجمه بتعايش، هو نوع من الحميمية، هو إدراك ان الحقيقة موزعة، ولا يمكن لأحد ان يدّعي امتلاكها.

الملاحظة الثانية: ان قضية التسامح ترتبط بالثقافة التي نتحرك من خلالها، هل نتحرك بثقافة تؤمن بتعددية الأفهام، بتعددية فهمنا للحق.

ان قضية التسامح تحيلنا إلى مشكلة خطيرة، وهي ان ثقافتنا بحاجة إلى مراجعة من هذه الزاوية، زاوية هل نحن ممتلكون لثقافة معاصرة؟ لأن هذه الحميمية التي نتحدث عنها، إدراك ما للآخر من إثراء، لا يمكن ان نصل إليها ما لم ندرك ما وصل إليه العالم الآن من ضرورة التعايش وإلا التناحر. ليس هنالك من حل، اما ان نتعايش ونضع قواعد عمل لهذا التعايش، وإلا سنفضي إلى ما انتهى إليه الكثير من الناس.

إن قضية الاستئصال، سواء كنا في هذه القارة أو تلك، ثقافة الاستئصال هي الثقافة التي تجد الآن رواجاً أكثر من غيرها. فالسؤال الثاني هو: هل نحن بصدد القيام بعملية مراجعة لثقافتنا من هذه الزاوية، أي كيف تصبح ثقافتنا معاصرة بهذا المعنى؟

هشام داود:

في البداية أود تقديم شكري الجزيل لمنظمي الندوة، مداخلتي ستكون قصيرة وسريعة. بطبيعة الحال لمفردة التسامح جذور لغوية قديمة، ولكني اعتقد ان في استخدامها الآني الكثير من الحداثة والتأثر بالتطورات السويو ـ سياسية على المستوى الكوني. التسامح بالفرنسية أو الانجليزية يعني شيئاً ما أوسع مما نسميه نحن باللغة العربية: التسامح. ربما تفتقر ثقافتنا السياسية المعاصرة لأرضية وظروف استخدام هذه المفردة ليكون هناك نوع من التماشي أو التلازم بينها وبين الواقع القانوني والحقوقي الذي نعيشه.

وليس غريباً أن نلاحظ اليوم في العديد من البلدان العربية ووسط الطبقة المثقفة والأحزاب السياسية والحكومات تضخماً شديداً في تداول مفردة التسامح، بحيث بات شعارها الرسمي. وخير دليل على ذلك هو مصير مفردة التسامح التي تحولت شكلياً إلى الشعار الرسمي للدولة التونسية.

التسامح يعني أولاً القبول بالتعددية والاختلاف داخل الكيان الواحد. أي أن نتسامح على اختلافاتنا. هذا التسامح يستمد قواه وشرعيته من كوننا نتقاسم أيضاً (إلى جانب اختلافاتنا) نقاطاً مشتركة وقدرة على أن نعيد إنتاج هذا التعدد والإختلاف في كل مجتمعي واحد. ومن دون ذلك تتحول التناقضات إلى صراعات ومواجهات عنيفة، بل وحتى حرب الجميع ضد الجميع كما يقول الأنثروبولوجيون.

لنكن واضحين، ليس للتسامح شكلاً قانونياً، أي لا يوجد، لا في الدساتير العالمية ولا في القومية، تعريف حقوقي لماهية التسامح، كما هو الحال مثلاً عند الحديث عن مفاهيم وعلاقات اجتماعية كالملكية، الحقوق المدنية والاجتماعية، قانون الأحوال المدنية، الخ. فالتسامح إذن دخل في أولاً من باب الثقافة وممارسات المجتمع المدني، ثم تحول إلى منظومة قيمية وتربوية تتوارث وتتزاوج في إطار التلاقح الثقافي.

ابوبكر باقادر:

أعتقد ان مادة التسامح هي من الأفعال المتعدية، والأفعال المتعدية تشير إلى التفاعل. الفعل إذا تعدى إلى شيء فهو يطلب ان يكون مرتبطاً بالآخر، والآخر مرتبط به. كلمة التسامح تنطوي على الأبعاد التي ذكرها الزملاء، ولكنني أريد ان أضيف

بعض الأبعاد، ومنها: متى ولدت فكرة التسامح؟ في العالم الإسلامي لم ترد كلمة التسامح، لأن طبيعة الشريعة تقبل التعدد، فإن ديننا يقبل بوجود أديان أخرى، وأيضاً يقبل بأن الله سبحانه وتعالى له إرادة ان يكون في العالم ليس عقيدة واحدة، ولا فصيل ديني واحد، وإنما التعدد. لقد جاء الإسلام في منطقة تتوسط بين الشعوب، لذا كانت المدن الإسلامية مليئة بكل النزعات الفكرية، مع وجود مؤسستين بجوار بعضهما، المؤسسة الأولى هي الدولة، والثانية ما يمكن ان نسميه الآن بالمجتمع المدني، لذا حتى إذا سقطت الحكومة والدولة، فإن المجتمع تسيره مجموعة من المؤسسات.

إذن التسامح كان جزءاً لا يتجزأ من طبيعة بنية تلك المجتمعات، حتى حينما تحدث بعض التعصبات البسيطة تعود الأمور وتؤول إلى وضعها القائم. لا أريد ان استطرد في هذا، ولكنه مهم في بنية العقل الذي توارثناه في هذه المنطقة، حتى ان الكتب التي ابتدأت في التعريف والقبول بالآخر، فرقاً ومذاهب وأدياناً، وجدت، رغم التأكيد على ان الفرقة التي يتناولها، أو ما يؤمن به هي الأصح، لكنه يعترف بوجودها. لكن لم يتشكل مفهوم التسامح في الغرب إلا في العصر الحديث، ولعل أول من بدأ بفكرة التسامح بالمعنى الفلسفي والسياسي ودرسها كان جون لوك، وفكرة جون لوك في الأساس هي: كيف أقبل بتناقض أو تعدد في مجتمع سياسي لكي يجري تداول سلمي للسلطة، بمعنى كيف احتمل خصمي، باعتبار ان الأمر مؤقت؟

وانه لمن المؤسف ان العالم الإسلامي تنازل عن فكرة التعدد، وبدأ ينحو نحو الأحادية، أو الأصولية المطلقة.

ما الذي تقتضيه فكرة التسامح إذا كان الفعل متعدياً؟ انها تفضي على المستوى الأول إلى حالة سلوكية، بمعنى انه لابد ان يقع في سلوك، سواء كان هذا السلوك ثقافياً، أو اجتماعياً، أو سياسياً، أي ان تقبل بالمغاير سواء على مضض أو حميمية، لأن التسامح يقتضي قبولك به. إذا تسامحت معناها قبلت.

أما على المستوى الآخر، أي مستوى السؤال الوجودي، فهل اقبل بالآخر أصلاً، بحيث يكون وجوده له شرعية رغم اختلافه عني؟ هل يقبل المسلم التعددية من حيث

الأديان ومن حيث الأنبياء، بالمعنى الذي تنتهي إليه الأديان، وليس بما ينتهي إليه تصورنا لتلك الأديان؟

وهذا أمر في غاية الصعوبة في عصرنا الحاضر. لقد نجح الغرب في تجسيد التسامح، لكنه نجح على المستوى المحلي خاصة. أما خارج محيطه الخاص فكان منذ بداية القرن العشرين إلى السنوات الأخيرة منه، كان يعتبر نموذج المجتمع التعددي، ثقافياً وأثنياً وفكرياً ومذهبياً هو الغرب ذاته، من دون احترام لأي اجتماع بشري تعددي خارج سياقه التاريخي والثقافي.

نحن في العالم الإسلامي لنا تجربة، بمواصفاتها التاريخية تدلل على اننا كنا نستوعب الآخر في مجتمعاتنا، لأن القرآن يعترف به. ان هناك أدياناً قبل الإسلام، ومن إكمال إسلام المرء ان يؤمن بها، فقد ذكرت اليهودية والنصرانية والصابئية في كتابنا في سياق استيعابي، بمعنى ان القرآن يفرض عليك الاستيعاب، إيمانك يقتضي استيعاب الآخر. وهذا قمة التسامح.

أبو يعرب المرزوقي:

إذا سمحتم أريد ان أعلق على ثلاثة معاني:

المعنى الأول الذي أشار له أخونا هشام داود، ويتعلق بالتسامح حلاً لمعضلات الوضع العربي الحالي.

والمعنى الثاني هو العلاقة بين السلوك التسامحي ونظرية الحقيقة.

والمعنى الثالث هو العلاقة بين موقف المسلمين الآن من التعدد وفلسفة الإسلام في التعدد.

هذه المعاني الثلاثة التي ذكرها الزملاء تحدد طبيعة الأزمة التي يعاني منها فكرنا الحالي، فإن شئنا أو أبينا لا يوجد نظام سياسي في العالم لا يضطر إلى سياسة التسامح، لأنه لا يمكن ان يحكم يوماً واحداً بدون ان يتعامل مع القوى المتصارعة في المجتمع. إذن في الغالب السياسي أكثر تسامحا من الثقافي التقليدي. في المجتمعات العربية والإسلامية فإن الحديث يأتي من فوق، النخبة السياسية هي التي تتوقع المستقبل، وتحاول مثلاً ان تحرر المرأة، ان تعطي للمرأة منزلاً، ان تعترف بالفئة الأخرى، لكن المجتمع يرفض. سؤالي الآن ما الذي جعل المجتمع المسلم متخلفاً، في هذه القضية،

في علاقته بفلسفة الإسلام في التعدد، في علاقته بفلسفة الإسلام في الحقيقة، وفي علاقته بفلسفة الإسلام في السياسة، وفي استعمال الحقوق والحريات أداة للتسامح؟ هنا يعود بنا السؤال إلى مسألتين أساسيتين:

أولاً: ما الذي جعل علم الكلام من علم يبحث عن الحقيقة إلى علم يدافع عن عقيدة بعينها؟

ثانياً: ما الذي جعل أصول الفقه من علم يبحث عن مصدر شرعية إلى علم يقتصر على منهجية استخراج الأحكام من النصوص؟

إذا عالجنا هاتين المسألتين فإنه يمكننا ان نجيب عن الأسئلة الثلاثة التي طرحها الزملاء، وأدعوكم إلى ان نجتهد معاً للبحث في هذا الموضوع.

ابوبكر باقادر:

استطراداً أو انطلاقاً مما قاله الدكتور المرزوقي، أقول: ان من أبعاد التسامح ضمان التعايش بكرامة لكل الأطراف، فأنا حينما أكون متسامحاً مع زميلي، بمعنى ان يكون موجوداً، سواء كان هذا الوجود ثقافياً، أو سياسياً، أو جسمانياً، إنما هو ضمانة لنفس القاعدة، أي ان يُكفل لي نفس الحق، فالتعايش يقتضي التسامح، والتسامح يفضي إلى كفالة، لأن يدافع الكل عن الكل، على عكس مقولة ان الكل يحارب الكل.

إذن التسامح يفضي إلى القبول، سواء بحميمية أو على مضض، وفي الغالب في اللعبة السياسية على مضض، لأن هناك عنصراً آخر في غاية الأهمية، وهو السلطة، والتسلط، يعني ان تكون لديك القدرة على ان تتسلط على الآخرين، بحيث تجردهم من القوة. أهمية التسامح تكمن في أنه يفتح باب الحق في تداول السلطة، ومن ثم يلغي التسلط ويزكّي السلطة، حسب تعبير فيبر، يعطيها حتى الحق في العنف المشرعن.

إذن هذه الأبعاد أهم ما فيها انها أمر لا يُلمس، وإنما هي حالة ذهنية وجودية، يتربى الناس فيها، وينشؤوا، والمجتمعات التي يُربى فيها الناس، هذه المجتمعات حتى لو ضلت الطريق، وكانت عنصرية، هي أول من تراجع نفسها بعد فترة، لكن المجتمعات التي تغيب هذه المعاني عن ذهنها يبقى وجودها بتجاهل وجود الآخر، وهذا ما انتهى إليه حال المجتمعات الإسلامية في عصر الانحطاط.

○ ننتقل إلى محور آخر: لقد شهد تاريخ الغرب الكثير من الحروب الأهلية، وكان استبداد الحكام، واستبداد الكنيسة، له أثر كبير في تفشي العنف في الحياة الغربية، وتعلم الغرب التسامح من اللاتسامح. تعلم كيف يكون متسامحا من سيادة ثقافة نفي الآخر، واستئصاله. ولعل نزيف الدماء الذي استمر لعدة قرون في حياته كان سببا أساسيا لأن يتنبه هذا الإنسان، لأن ينتقل إلى عالم مختلف تماما.

ونحن أيضا في تراثنا، كما في فهمنا الخطأ للدين، وفي التجربة التاريخية للاجتماع الإسلامي، هناك مجموعة من الروافد التي تستقي منها حالة اللاتسامح. تاريخنا حفل بإكراهات سياسية، أثر الحكومات السلطانية وحكومات الخلفاء التي ظهرت في التاريخ، والصراعات بين الفرق والمذاهب في الحياة الإسلامية، أشاعت أجواء كراهية وإكراهات متنوعة في حياتنا.

نريد الآن في المحور الثاني من هذه الندوة ان نطل على أبرز منابع اللاتسامح في التراث، وفي الفهم الخطأ للدين، وفي التجربة التاريخية للاجتماع الإسلامي، ثم نحاول ان نفتش عن أساليب تجفيف هذه المنابع، التي لما تزل تستقي منها ذاكرتنا، وتغذي اجتماعنا الراهن، وتنتج الكثير من مظاهر الكراهية والإكراهات في حياتنا.

احميدة النيفر:

إن هذه الإكراهات، وهذه التجربة التاريخية الممتدة، التي يطغي عليها لون قاتم، تشير إلى عدم التمييز في ثقافتنا بين مفهومين:

١ـ مفهوم الدين.

٢ـ مفهوم ثقافتنا الدينية.

يعني نحن نعتبر ان الدين والثقافة الدينية شيء واحد. هذا الخلط بين ما جاءت به النصوص الدينية، وما فهمناه نحن من تلك النصوص، وما أقررناه بصفة أو بأخرى. هذا الخلط بين الأمرين يفضي إلى ما تحدثت عنه، من مآسي باسم الثقافة الإسلامية، وباسم الإسلام.

من الآيات الأساسية التي تعبر عن تنوع الفهم للدين، الآية: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِه مَدَداً﴾ (الكهف: ١٠٩). إن كلمات الله لا تنفد، ولو عبرنا عنها بماء البحر. وهذه الآية لها أكثر من شبيه في القرآن الكريم، وهي تؤكد على ان الحق لا يمكن ان يُستوعب، صيغ الحق والمسالك إليه لا تنفد، لكن هذا لا يعني ان الحق أمر نسبي، بل يعني ان التجليات متعددة، ولابد ان نعمل على ان نصل إلى تأسيس هذا التعدد في نظام اجتماعي.

إن مفهوم الدين غير ما نفهمه نحن من الدين، أو ما نتصوره من الدين، أو ما نسميه ثقافة دينية.

إذن مفهوم الدين مفهوم أكثر قابلية للتعدد، بينما مفهوم الثقافة الدينية التي نفرضها والتي نعممها، هذا المفهوم للثقافة الدينية يرتبط بالسياقات التاريخية المحدودة والنسبية، والتي تجعلنا مضطرين لمراجعة هذه السياقات، بحكم التطور التاريخي الذي نعيشه.

هشام داود:

اعتقد ان جل الإيديولوجيات الحديثة، منذ القرن التاسع عشر وإلى اليوم، سواء كانت برداء تقدمي عمالي، أو برداء ليبرالي، أو قومي، أو ديني، كلها تمتلك في داخلها جذوراً لعدم التسامح. الهويات (التي يصنفها فريق من الأنثروبولوجيين بالأولية primordialist أو تلك التي يسمونها بالظرفية situationnist) كانت تحاول أن تفرض نفسها عبر رسم والتفاوض على حدودها مع الهويات الأخرى، أي حسب زعمهم ان الهوية هي في الجوهر قضية تفاوض على حدودها. ما المعني إذن بحدود الهوية؟ الحدود هي النقطة التفاوضية، الخط الفاصل، فيه تعتمد على موازين قوى بينك وبين الآخر، تحاول ان تدفعه، والآخر يحاول ان يدفعك. من أجل ذلك تستخدم لغة: العنف، القوة، الجبروت، الرمز، المخيال. وهذه المنظومة تحاول ان تماسكها بقوتك أمام الآخرين. هذه الإيديولوجيات كلها مارستها، بما فيها إيديولوجيات تحاول ان تنطلق من الدين كمفهوم سياسي. فهي عندما أتت إلى السلطة، واستخدمت آلياتها حاولت أن "تنقي" المجتمع من تناقضاته، لتنتهي بذلك إلى إلغاء الآخر. وهنا اصطدمت بواقع عصيب، كيفية إعادة إنتاج هذا المختلف في وحدة هي تفترضها نقية.

بمنظور التاريخ على المدى البعيد كما يسميه مؤرخي مدرسة الحوليات، لا يمكن لهذا النموذج أن يصمد، كونه لا يعي الآلية التي يتم بموجبها إعادة إنتاج شيء اسمه المجتمع أو أية مجموعة بشرية أخرى. كيف تتم هذه الآلية وعلى ماذا تعتمد؟

العنصر الأول: هو العنف والتلويح به.

العنصر الثاني: هو الرضا بهذه المنظومة المجتمعية القائمة. يتم ذلك إما عن طريق الانتماء الروحي ـ الإيديولوجي، أو عن طريق الاعتقاد من قبل أغلبية أعضاء المجتمع كونه عنفاً ضرورياً للحفاظ على الوحدة الجماعية. والذي يمارسه (كان رئيساً أو قائداً عسكرياً أو رجل دين أو شيخ عشيرة) يقول للآخرين في الغالب: ان هذا الذي أمارسه هو للمصلحة العامة والحفاظ على وحدة الجماعة. عندما مارست الأنظمة المتعاقبة العنف المجرد تراها قد انهارت بالمنطق التاريخي ولا يمكنها الصمود: الأنظمة الشيوعية تهدمت، النازية تهدمت، الفاشيات انهارت... الخ. وفي العالم العربي نشاهد الإيديولوجيات القومية التي بنيت على أساس قومي لإلغاء الآخر هي الأخرى قد أفلست، سواء كانت بردائها الناصري، أو بردائها البعثي... الخ.

أما القوى والحركات الدينية، فإنها ومع الأسف فشلت حتى اليوم في تقديم جواب حول هذه الإشكالية. فخلال قرن من الزمن حاولت أن تنهض بعملية تحديث انطلاقاً من الدين. في البداية جاءت دعوة التحديث من خلال الاتصال بالآخر، أو إن شئتم، من خلال اصطدامنا بالآخر. بعدها حاولت الحركات الدينية تحديث آلياتها الفكرية باتجاه صياغة مفاهيم جديدة حول المجتمع، الدولة، القومية، الخ. وطرحت العديد من المحاولات الجادة للحوار ليس فقط حول الخلاف بشأن ما هو في السماء، بل في محاولة لوصول إلى اتفاق على ما هو في الأرض. أما اليوم فقد وصلنا، كما هو الحال مع جل الحركات الإسلامية المتشددة، إلى الفشل. فهم قد ذهبوا، انطلاقا من "مبدئهم" الجهادي ـ التكفيري، إلى المدى الأقصى. فحسب خطابهم وأفعالهم،فمن لا يتفق معهم ليس فقط على ما هو في السماء، وشكل الوصول إلى السماء، بل وعلى ما يبتغونه في الأرض، يعملون عندها وبأشد الممارسات العدمية على إلغاء الآخر. من هنا، انتهينا من تحديث منظومتنا الفكرية والمجتمعية إلى أصولية بالإقحام، بمعنى اننا

وصلنا إلى إقحام الإسلام السياسي بالأصولية. هذا يعني أسلمة الحداثة، ولكن أسلمتها بالمعنى الأصولي الإلغائي، وبالعنف فقط. إذن الخيارات فشلت.

السيد ولد اباه:

إذا كان الإسلام قد أزاح كما قلنا من قبل العوائق التي تحول دون استنبات واستيعاب التسامح مفهومًا وقيمة، فإن التاريخ الإسلامي تأرجح بين التعبير عن هذا التحوّل النظري والمعياري الهائل وممارسة أنماط من التمييز والإقصاء هي بدون شك في تعارض مع مرجعية الإسلام وقيمه الروحية والسلوكية، إلا إنها من النتائج الحتمية لنموذج الدولة السلطانية الذي تم استنساخه في الأرضية الإسلامية لأسباب تاريخية موضوعية.

وإذا كان بعض الباحثين يفسر ظواهر اللاتسامح والإقصاء والتمييز التي شهدها المجتمع العربي في العصر الوسيط بعامل التركيبة العصبية والقبلية، إلا أنه لا بد من أخذ هذا القول بالحذر، ذلك أن هذه التركيبة هي أيضًا التي سمحت بافتكاك هوامش تحمي الفرد وتذود عنه إزاء قساوة وتسلط الدولة، فكانت إلى جانب الطوائف والأصناف.. مظاهر من المجتمع الأهلي في علاقته المعقدة بالدولة، مما درسه بإسهاب وتبصر المفكران اللبنانيان المعروفان وجيه كوثراني ورضوان السيد.

أما تفسير مظاهر التعصب والتمييز المذكورة بالعامل الثقافي والروحي، فلا يصمد لسببين جوهريين، يتعلق أحدهما بما ذكرناه من تحول نظري وقيمي كرسه الإسلام داخل التقليد التوحيدي بتأسيس نهائي لفكرة حرية العقيدة ونبذ لتقديس الدولة والنظر إليها بصفتها حاضنة وجود الأمة وحافظة مصالحها لا غير، ويتعلق ثانيهما بحقيقة اصطدام التجربة الإسلامية بنموذج تاريخي موضوعي حدد إطار العلاقات بين الديانات والطوائف وضوابط العلاقات الدولية ضمن منظور لم يكن بمقدور الدولة الإسلامية أن تتجاوزه، حتى ولو كانت بشهادة كل المؤرخين والسياسيين أكثر إنصافًا وتسامحًا من غيرها من الدول الوسيطة.

وحتى نظام أهل الملة الذي ليس من مقومات وأسس الدين الإسلامي، وإنما صيغة تاريخية محدودة بمجال صلوحيتها النسبية، كان خطوة متقدمة بمنطق العصر الوسيط لحفظ الاختلاف والتعدد الديني.

فلا بد هنا من إعطاء العوامل التاريخية وواقع الاحتكاك بالأمم والثقافات الأخرى دوره في تقويم تجربة التعايش بين الأقوام والملل داخل الدولة والمجتمع الإسلامي.

ابوبكر باقادر:

هيغل كان يعيب على المجتمعات الشرقية بكونها مجتمعات لا تاريخ لها، وفي واقع الأمر كونها لا تاريخية، بمعنى أسر تروح، وأسر تأتي، حيث حافظت على بنية التسامح يكون فيها نسبة عالية، لأن العدو أو الخصم الذي يستخدم السلطة والتسلط هو أمر طارئ عابر، والناس لا تركن إليه، لكن حركة التاريخ الأوروبية على وجه الخصوص هي التي أوجدت أنظمة، فالدولة ليست فقط مسألة السلطة، وإنما تعمل على تغيير البنية الأساسية للمجتمع، فمما ولّد ما يسميه هشام داود إيديولوجيات، التي تتخطى مسألة وجود طبقات فئوية أو اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية في المجتمع، وان تنافرها وتنافسها هو الذي ولد المجتمع، وأدى إلى صياغة المجتمع على صيغة ترغبها، سواء كانت الدولة الشمولية، أو الدولة الإيديولوجية، أو كلاهما، وهذا طبعاً أدى في الغرب ان يكون العنف عنف دولة القوي، وكما نعلم ان عنف الدولة الحديثة هو أبلغ وأمضى ألوان العنف، مما جاء بمسألة التسامح بوصفها علاجاً لا فكاك منه.

إذن تأسيساً على ذلك، حينما ابتدأت مجتمعاتنا ـ شكلياً حتى ـ تتغير من مجتمع تقليدي الى مجتمعات تسودها اختلالات متنوعة، بالرغم من انه في الماضي السلطان أحياناً يكون من هذه الأسرة أو من تلك الأسرة، أو من هذا المذهب أو من ذلك المذهب، لكن الشكل واحد، حتى في الدولة العلية، يعني في النهاية جعلت الولايات عبارة عن دول لا تختلف عن الدولة السلجوقية، ولا الدولة العباسية، ولا الدولة الأموية، ومن ثم تذهب عائلة وتحل محلها أخرى، فالناس تحمي نفسها بنفسها، ولهذا لما ذهبت الدولة العباسية، وجاء المغول، استمر المجتمع ولم يفشل، ولكن في الاتحاد السوفيتي، ولأن الدولة بعنفها وشراستها وأنظمتها تتدخل، حينما سقطت الدولة سقط المجتمع. فإذن في الغرب فكرة التسامح جاءت لضرورة، ولما كانت للضرورة، كان ينبغي ان يعمل الكل من أجل التوازن الاجتماعي لأجل التعايش.

أبو يعرب المرزوقي:

أحمد الله ان تحليل الزملاء رغم كونه من منطلقات مختلفة قد انتهى إلى نتيجة، وهي التالية: تاريخياً إذا نظرنا إلى المجتمعات البشرية سنجد انها قد اعتمدت على ضربين من التنوير: التنوير الذي يستند إلى الدين، محاولة تنقية العقائد من توثين العقائد، وممكن ان نقول ان حركة الإصلاح الإسلامية منطلقها الأساسي كان ضد المجتمع المدني، لتحريره من توثين العقائد، الحركات الصوفية والمذاهب... الخ، وباسم هذا التحرير من الوثنية تكونت حالة من الشمولية الفكرية، لكن إضافة إلى هذا التنوير العقلاني، محاولة فرض نظرية الحقوق بالمعنى التنويري، مما أدى إلى ان الدولة هي التي صارت لها رسالة صوغ المجتمع بحسب هذه التصورات، فأصبح المجتمع في بلادنا خاضع لشموليتين، ووقع صراع بين شموليتين، الشمولية التنويرية، التي كانت قومية، أو اشتراكية... الخ، واعتمدت على الأجهزة البوليسية، ثم الشمولية الدينية، أو الشمولية السلفية، التي أيضاً اعتمدت على ضرب من فرض نمطية واحدة ونفي الاختلاف.

السؤال الآن هو: ما الذي يجعل المجتمع يستجيب لهذين الضربين من الشمولية، فيصبح هو بنفسه غير تسامحي، في حين ان المجتمع الإسلامي كان تسامحياً، ما الذي جعله كذلك؟ أنا حسب رأيي هناك آليتان في المجتمع البشري:

١ـ آلية صراع المصالح، لا يخلو مجتمع من المجتمعات البشرية من صراع المصالح، وصراع المصالح يقتضي بالضرورة التعددية.

٢ـ آلية صراع القيم، وهي تقتضي بالضرورة التعددية.

عندما تكون هاتان الآليتان مستقلتين أحدهما عن الأخرى، يقع نوع من التوازن، ونوع من التفاوض، وهذا التفاوض يؤدي إلى حلول وسطى وتسامح.

لكن عندما تتطابق الصراعات، فيصبح من بيده السلطة على صراع المصالح، وبيده في نفس الوقت السلطة على صراع القيم، تتكون الشمولية، يعني عندما تريد الدولة ان تكون ديناً، أو يريد الدين ان يكون دولة، تحدث في الحالتين شمولية. المجتمع الإسلامي الآن يعاني من شمولية الدولة العلمانية التي تريد ان تكون ديناً، ومن شمولية الدين الإصلاحي الذي يريد ان يكون دولة، وفي هاتين الحالتين يقع الخلط بين صراع

المصالح وصراع القيم. وصراع المصالح وصراع القيم هما المجتمع المدني، لأن المجتمع المدني هو صراع المصالح، وفيه النقابات وغيرها، وصراع القيم، وفيه المدارس الفكرية وكذا وكذا. إذن إذا حللنا هذين النوعين من الصراع، ولماذا تطابقا في المجتمعات الإسلامية، يمكن ان نجيب عن التساؤلات التي بحثناها.

هشام داود:

الحديث يطول، لأن النقاش جاري في العالم كله حول هذا الإشكالية، وفي المنطقة التي يتواجد فيها الإسلام بكثافة قد يكون أكثر من المناطق الأخرى. ولكن لو أطلع أحد على ما ينشر في الأدبيات العلمية فأنه سيرى ان المشاكل التي نتناولها تُتداول في إفريقيا، في الباسيفيك، في أمريكا الجنوبية. قد يجوز بعض المجتمعات والدول لديها إمكانية أو تقف على أرضية أشد صلابة تسمح لها مواجهة جزء من هذه المشاكل بنجاح نسبي أكثر مما نواجهه نحن.

القضية الأولى تتعلق بالعولمة الحالية التي نراها، عولمة عنيفة، عولمة تختلف عن العولمات السابقة. ما الفرق بين عولمة روما القديمة والعولمة الرأسمالية اليوم؟ العولمة الرومانية ما كانت تميل إلى طمس الهوية، لا تمحو الهوية، لا تلغيك، بل تبقيك، لأنها لو ألغت هويتك ستكون مواطناً من روما، وأصبحت لك حقوق روما، بينما الرأسمالية اليوم تنتزع عنك ثقافتك، تنتزع عنك أشكال تعبيرك، وهي بالتالي تلقي عليك نمطاً معيناً من التنظيم، والتفكير، والتمازج، والتلاقح، أشكال أخذت منها طابعاً سلمياً، واليوم تأخذ طابعاً عنيفاً جداً، اقتصادي، اجتماعي، رمزي، بل وعسكري. هذه القضية أثارت الفزع، وخاصة في المجتمعات الإسلامية.

القضية الثانية التي ترتبط مباشرة مع هذا الهجوم العنيف للعولمة الرأسمالية، في بداية الألف الثالثة، هي قضية فشل الدول، الدول باعتبارها المنظم لإعادة إنتاج المجتمع المتعدد في داخله، الدولة هذه لم تعد هي الملاذ والملجأ الأخير لإعادة إنتاج هذا الاختلاف. سابقاً كانت الدولة تُدار كما تفضل الدكتور أبو بكر باقادر، انه بالرغم من وجود عائلة كبيرة تدير الدولة، ولكن هذه العائلة تأخذ بنظر الاعتبار التعددية في داخلها، عائلة تذهب وعائلة تأتي، لكن البنية تبقى، فالناس مضطرة للتسامح والتعايش مع بعضها الآخر. كلنا يعرف في العراق بأنه حتى عام ١٩٨٠م،

كانت هناك عشيرة واحدة تحكم العراق، ولكن وضعية الدولة، والحالة الاقتصادية، والريع النفطي، خلق إمكانية لدى هذه الدولة أن تطمس هويتها العشائرية وأعطت الإحساس للآخرين بأن الدولة تمس الجميع من خلال الخدمات وتوزيع جزء من الريع النفطي. هذه القضية في الأساس إيديولوجية واقتصادية وسياسية، كانت تشعر بأنها ضرورية حتى تحصل على الشرعية. في العراق كما هو الحال في مناطق كثيرة من العالم وجدت عندما دخلت هذه الدولة والسلطة في أزمة، وأصبحت قضية إدارتها عارية، بدأت تتفكك، ثم التداخل بين السلطة والدولة طغت، فانهارت السلطات بل وحتى العديد من الدول، وبدأ المجتمع باللجوء إلى أشكال للدفاع عن نفسه، كأن تكون أشكال يسميها البعض "أولية" والرجوع إلى الدين بشكل كثيف، كملاذ وخلاص. أعود مرة أخرى للعراق باعتباري عراقيا ومتخصصا بهذا المجتمع. ما نجده اليوم في هذا البلد بعد كل ما قيل عن حداثة الدولة العراقية، وقوتها وجبروتها، بأننا نلاحظ ركنان أساسيان يعملان في المجتمع العراقي، وهما:

١ـ الركن العشائري.

٢ـ الدين المسيس.

حتى الأثنيات والقوميات في العراق الآن تدار من داخلها على أساس المعطيات الدينية والعشائرية. في المنطقة الكردية لديك فئتين تديرها، وحتى في المنطقة العربية. لماذا تفكك هذا المجتمع ليرجع إلى أصول أولية، فقط يعمل في الجانب العشائري والديني؟ النسيج المديني التجأ بكثافة إلى الدين، وكلنا يعرف هذه قضية تاريخية، الدين ـ والدين الأصولي بشكل أساسي ـ ليس شديدا في الريف، حتى الحجاب يظهر في المدينة، فالمدينة تحولت إلى الدين المسيس، والقرية تحولت إلى العشائرية أيضاً في هذا الوقت، وجرى هناك انزلاق في الواقع السياسي. هذا الوضع باحتكاكاته الشديدة والعنيفة لا يقبل لأن يعطي متنفساً لشيء يسمى التسامح.

أبو يعرب المرزوقي:

لكن هو مؤلف من التسامح، الرجوع إلى الآليات البدائية في الحياة الاجتماعية مبني على التسامح، لماذا؟ لأن التعدد العشائري، وتعدد المذاهب، رغم كونه ينتج حزازات، لكنه يخلق ما يسمى بهامش التفاوض، التفاوض بين العشائر للتزاوج،

والتبادل، و... الخ، والتفاوض بين المذاهب لإبراز شرعية خدمة الدين الذي تتثقف عليه الفئات، أنا شخصياً أعتقد ان التسامح الأساسي ليس في نكران الطائفية، وإنما في الاعتراف بها، وتحريرها من توظيفها السياسي، يعني إذا وجدت طوائف، دون ان تسيطر طائفة على المصالح وعلى القيم، يعني هناك طوائف في العراق، ولكن لا طائفة من الطوائف هي التي بيدها المصالح، يعني حياة الناس، والتي بيدها العقائد، عندئذ يمكن للتعددية الطائفية ان تكون مصدراً للإثراء، وليست سبباً للفساد، كما تتصور الدولة القومية، الدولة القومية حاربت الطائفية ولكنها اعتمدت على الطائفية، يعني أعطت السلطة المادية والمعنوية لطائفة، بدلاً من الاعتراف بحقوق كل الطوائف.

هشام داود:

عادة التسامح الذي نتحدث حوله يأتي من الفئة المنظمة، من الأنا العليا، من الدولة، من الفئة التي تدير الجماعة. التسامح لا يأتي من الضعيف، أنت تتسامح مع من، مع من يسحقك؟ نحن نرى مع الحالة العراقية، وحالة بعض البلدان العربية والإسلامية، كيف انثلم معه المنظم (الدولة) وكيف أصبحت العملية تدار وتفرض من الخارج عن طريق العنف، العنف الرمزي، والسياسي، والاقتصادي، والعسكري.

ابوبكر باقادر:

لقد أفضى بنا النقاش إلى مجموعة نقاط، أود ان ألخصها:

١ـ كأننا توصلنا إلى ان التسامح هو الوجه الآخر للشمولية، والتسامح يعني القدرة على التفاوض، أو مقاومة القهر المطلق، بينما الشمولية هي فرض القهر المطلق، التسامح أمر إحساسي، ولذا ينبغي ان يكون اختيارياً، وكونه اختيارياً ليس من زاوية التفاوض، بمعنى لا مفهوم للتسامح من طرف ضعيف، وإنما يقع التسامح الذي يصبح له معنى ويكون اختيارياً إذا كان من جميع الأطراف المكونة للمجتمع، وبالذات الفاعلة فيه، ومن ثم كان من أهم أوجه التسامح، أو من أكبر المؤشرات له، هو تداول السلطة، وانتقالها بيسر، لأن المجتمع الذي ليس فيه تداول سلمي للسلطة، وليس فيه تعدد فيمن يستلم السلطة، هو ليس مجتمعاً متسامحاً بالمعنى السياسي الذي نرمي إليه.

٢ـ ان التسامح أحياناً كثيرة يصبح اختياراً مفروضاً، بمعنى انه حينما لا تجد فئة صغيرة أو كبيرة انها تكون هي الوحيدة المهيمنة، فعندئذ قواعد الوجود المشترك أو التعايش هو الذي يفرض حساسية التسامح، الذي حتى وان كان في باطنه يعني تحمل احد الطرفين، بحيث ان وجوده يعتمد على قبول وجود غيره لأن وجود غيره قد يكون في يده التسلط، فيعتبر وجود ذلك الطرف من ضروريات التسامح لوجود الطرف الآخر فعندئذ تتحول عملية التسامح من عملية اختيارية إلى عملية الاختيار فيها قائم على بعد النظر، ان أردت ان أكون موجوداً علي ان أقبل بوجود غيري.

وهذا النوع من التسامح حتى وان كان ذو بعد أخلاقي إلا ان مضامينه نفعية كاملة، والمجتمعات الغربية نجحت في توظيف النفعي ليكون أخلاقاً، اليوم مثلاً لا يمكن ان تعبر عن عنصرية شمولية في المجتمع لأنك ستُدان، رغم انه ربما بعض الفئات العنصرية يمكن التعامل معها بهذا التعامل، وربما تعامل المجتمع الغربي مع بعض أطياف حياة المسلمين، والتعدي عليها، هو من هذا النوع، لكن إذا ما وضعت في دائرة التسامح، فإنها عندئذ ستصبح خروجاً عن اللعبة التي ينبغي ان تُتداول، ولهذا إذا غلط بوش، وتكلم مثلاً انه يعتبر حركة صليبية ضد المسلمين، سيطلب منه مرشده وخبراؤه في الحال تصحيح ما قاله، لأن الفكرة هي انه لابد ان نسمح ببقاء مشترك، والبقاء المشترك هو تدافع وتعايش، بل هو تسامح.

أبو يعرب المرزوقي:

أعود إلى إشارتي إلى هيغل، لأن الإشارة إلى هيغل تفيد ان الأمم لا تصبح متسامحة من دون الصراع الذي يؤدي إلى الاعتراف المتبادل، لا يمكن للأمة ان تصبح متسامحة إذا لم تمر بالاعتراف المتبادل، إذن العنف والصراع يؤدي كنتيجة إلى ان توازن القوى بين المتصارعين يقع بينهما اعتراف متبادل، ومن ثم فإن التسامح هو نتيجة الاعتراف المتبادل.

احميدة النيفر:

أود ان أعود إلى قضية أثارها الدكتور المرزوقي قبل قليل، فيما يتعلق بالأصوليات المتصارعة الآن بصيغ مختلفة، لكنها في النهاية متصارعة ومتنافية، ان التجربة التي

شهدتها بعض الأقطار العربية في التحديث هي التجربة التي سبقت ذلك فيما سمي بالإصلاح، حركة الإصلاح الديني التي نعرفها في البلاد العربية مرتبطة بأسماء معينة، مثل محمد عبده، والأفغاني... وغير ذلك، مهدت في تقديري بصفة واضحة لمسألة مهمة في التسامح، وهي إلغاء التسامح، من خلال محاولة ضرب كل المؤسسات التقليدية، التي كانت موجودة في المجتمع، مما أتاحت للتجارب الحديثة فيما بعد، التي ظهرت مثلاً في تونس وفي مصر وغيرها، بأن وجدت المؤسسات التي روضت، أو قد ألغيت نهائياً، ما نعرفه من موقف الإصلاحيين من الطرق الصوفية، التي ينبغي ان نفهم ما فيها من سلبيات وإيجابيات، لكن من ناحية التسامح هي تعطي للمجتمع إمكانية للحركة، من خلال تلك البنى الموجودة، والتي كان يمكن ان تتطور، لو أدركنا عقلية التسامح وثقافة التسامح، ان تتطور، ولا تحدث ما حصل للتحديثيين فيما بعد من مزالق، أصبحت فيها المجتمعات منطقة مستباحة، لا يجد التحديثيون أي حائل بينهم وبين استباحتها. إذن ما أردت الإشارة إليه، ان التجارب الحديثة استفادت من اختيارات لا تاريخية، في علاقة الإصلاحيين بالمجتمع، وبخاصة في علاقته بالمؤسسات التي تحمي المجتمع، وضرورة تطوير تلك المؤسسات.

○ ***ننتقل إلى محور ثالث في الندوة وهو حدود التسامح. من المعلوم ان بعض الجماعات في كل المجتمعات، ومنها مجتمعنا العربي الإسلامي الآن، تشيع العنف، وتهتم بنشر ثقافة الموت، وهذه الجماعات في الواقع تحاول ان تحطم كل مرتكزات التسامح في مجتمعنا، وتحاول ان تستأصل أيضا ثقافة التسامح، وتحدث خلخلة في مناخ التسامح، أو أي شكل من أشكال التسامح. نحن باعتبارنا ندعو إلى التسامح، ونثقف عليه، ونحاول ان نتلمس سبل لإشاعة روح التسامح في مجتمعنا. هل للتسامح حدود، أو ان التسامح غير محدود، وبالتالي فإن مثل هذه الجماعات يمكن ان تعطى حرية لا محدودة، في ان تستأصل كل من يدعو إلى التسامح ويشيع مقولاته؟***

السيد ولد اباه:

لا شك إن الإسلام والمسلمين ابتلوا في هذه الأيام بظاهرة التطرف الديني

والإرهاب الأصولي التي تنطلق من مقاربة عدائية للآخر المختلف، بما فيه الآخر الإسلامي. ولا ننسى أن أعمالها العدوانية استهدفت المسلمين حكومات وجماعات وتشكيلات سياسية وإيديولوجية أكثر ما استهدفت الغرب.

بل إن هذه المجموعات الإحيائية الانقلابية تناهض الإسلام التقليدي وتعارض مرجعيته الفقهية التي تبنت في الغالب مبدأ اتقاء الفتنة ونبذ العنف تكريسا للسلم الداخلي واعتمدت المفهوم الدفاعي للجهاد، في حين تدافع هذه المجموعات عن منطق الحاكمية التي يراد به اختزال الإسلام في أشكال نومقراطية صارمة (أي تطبيقات قانونية جاهزة) وسلوك طهوري غير منفتح على الحياة، بما يتصادم مع تجربة المسلمين التاريخية الثرية.

إن خطورة هذه المجموعات ناتجة عن توهمها امتلاك الحقيقة انطولوجيا (أي حقيقة الوجود النهائية) ودينيًا (أي حقيقة جوهر الدين ولب تعاليمه وأحكامه)، في حين إنها تجهل المخزون التراثي للأمة في سعته وغناه، كما تجهل الفكر الحديث الذي تعتبره غزوًا ثقافيًا مرفوضًا، حتى ولو كانت تستبطنه بصفة لا واعية في أفقر مستوياته ودلالاتها، ومن مظاهر ذلك دفاعها عن التصورات الوضعية الهشة، ومقولات الحتميات التاريخية...

بل أنّ الباحث الفرنسي ـ الإيراني فرهاد خسروخاور يبين في كتابه "الشهداء الجدد"(Nouvau Martyrs du Dieu) الصادر بالفرنسية العام المنصرم ان الانتحاريين الإرهابيين لا يمكن تصنيفهم في خانة الشهداء بالمفهوم الروحي الوسيط، باعتبار الشهيد البطل (مثل الإمام الحسين) هو المستميت للدفاع عن الجماعة والعقيدة، في حين ان الانتحاري هو نموذج حديث مستوحي من التجربة الأوروبية الحديثة، يحركه نزوع مغاير هو الاحتفاء بالذات وتقديسها إلى حد إفنائها من خلال عمل إبادة جماعية يغطي إعلامياً(مسرحة الموت كمستوى أعلى من تحقيق الذات). فهذه التجربة التي بدأت في أوروبا وآسيا ليست من الإسلام وقيمه وأخلاقياته، وإنما تستجيب لمنطق عدمي مغاير حتى ولو كانت تلبست لبوساً إسلاميًا مموهاً.

ابوبكر باقادر:

هذه هي عقدة دائرة التسامح، والأنثروبولوجي البريطاني ارنست غلنر تناول هذه

القضية بشكل مفصل، وقال بأن الناس في موقفهم من الآخر يقعون في ثلاث ترتيبات، وأسمي أحد الأطراف بالأصوليين، الذين يعتقدون انهم يملكون الحقيقة المطلقة وغيرهم في ضلال، ولذا فإن التسامح لديهم هو في قبول الآخر، وإلا لا خيار له. وهناك في الطرف الآخر ما نسميه بالموظة السائدة في البلدان الغربية، وهم النسبويون المطلقون. هناك مقولة أشبه بمقولة الإمام الشافعي في الوسط، هناك مجموعة ما نسميهم بالنسبويين العقلانيين، الذين يعتقدون بأن ما يرونه حق، ولكن لديهم البصيرة ليتفهموا لماذا اختلف عنهم من اختلفوا؟ حسب رأيي مقولة الإمام الشافعي، رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي خصمي خطأ يحتمل الصواب. هؤلاء لديهم البصيرة لأنه الدين والمعتقد أو الثقافة الأخرى، هم يعيشون على أساسها، لكن أنا أعرف انها ليست صائبة، ويذكر هذا بشكل عجيب جداً، حينما سئل عن موقفه من الأديان الآسيوية على وجه الخصوص، الأديان البوذية والهندوسية، في رأيه بأنها لا تقود إلى شيء، وانها تشيئية، وان نظرتها فيها الكثير من الوثنية، والغياب عن فكرة التوحيد التي تحلق بالإنسان بالمطلق، ولكن مع ذلك يقول لك أنا أستطيع ان أتفهم انثروبولوجياً، اقتصادياً، واجتماعياً لماذا يؤمنون بهذا.

إذا أخذنا مفهوم غلنر في هذا المضمون، كيف يمكنني ان أتسامح مع إنسان أصولي يرى بقاؤه ووجوده في عدمه، لابد ان تتغير آلية التدافع والتواصل بيننا، بمعنى انه قد يكون من التسامح الضرب على يد الإقصائي، بأننا لا نقبل ان تقصي، ولكن نقبل ان يكون لك رأياً اقصائياً. وهذه معادلة دائماً في غاية الصعوبة، كيف يمكنني ان أقبل بشخص يرفض فكرياً وجودي، الأمر ينتهي لأنني أقبل ان يكون له هذا الرأي ولكنه يعطل إمكاناته ان يبقيني فعلاً، لأن هذا يفتح الباب مشرعاً لإمكانية تغيير الرأي، وليس التسامح بمعنى التخلي عن وجهة النظر، لأن حينما نقول بالتقريب بين المذاهب، السني يريد في النهاية ان يجعل الشيعي سنياً، والشيعي يريد في النهاية ان يصبح زميله شيعياً، وهذا ليس تسامحاً ولا قبولاً، لكن القبول كيف تسمح وتقبل، وهي هنا ليس تفضلاً، وإنما من باب التدافع الذي يسير المصالح والقيم، أني أرى في قيمك ما هو مبرر لوجودك، وألتمس لك التجميلية، وأراك في بعد من أبعاد حياتك تجميلي، حتى وان استقبحته، هنا تقع دائرة التسامح، وتصبح حدودها هي المطلق. ولا يتم هذا بالضرورة

إلا إذا تكافأت القوى، لأن البشر هم بشر. وفي هذا المقام تحضرني كلمة سمعتها من مهاتير محمد، لما كان في السلطة كان يتحدث، كيف بإمكاني وأنا لدي السلطة الآن، ولدي فئات تختلف عني ديناً ورؤية، ان أكون عادلاً بشهادتها، حتى يستتب لي الأمر، وتصبح سلطتي مقبولة عندهم، لا يقع ذلك إلا بتسامحي، وتسامحي هنا هو ان أقبل ما يرونه مسطرة لهم، بوصفه مسطرة لهم.

ابويعرب المرزوقي:

لكن في علاقته بتحليل غلنر لهذه المسألة، لابد ان نشير بأن نهاية «إسلام اندبوست مودرنست» تنتهي إلى ان ترجح المجموعة الوسط، لكن هذا الوسط على ماذا بناه؟ بناه على ان هناك كليات منهجية، وليست هناك كليات مضمونية معرفية، ولكن الآن العقل البشري اكتشف ان الكليات المنهجية هي نفسها مصدر الشمولية التنويرية. اكتشف ان هذا الشيء الذي يتحدث عنه، لا ينجي المجتمعات البشرية من الطغيان ومن الشمولية، نحن نريد ان نبحث عن حدود التسامح التي تجعل كل ما يمكن ان يكون موجوداً، دون ان يكون وجوده خطراً على الكل، وساحقاً للكل. وهنا أعتقد ان الحل موجود في القرآن الكريم، لأن القرآن الكريم حاول ان يوحد بصورة، ربما الحج يمثلها، بين الأديان المنزلة والأديان الطبيعية، لما أرجع الحج إلى مكان كان حجاً وثنياً، وأعطاه أبعاداً غير وثنية، بين ان ما في طبيعة الإنسان من نوازع أو خلقته لا تتنافى مع ما دعاه إليه الله أو أخلاقه، فبيّن ان الطبيعة والأخلاق يمكن ان تتصالحا.

إذن التسامح بين الطبيعة والأخلاق، لماذا؟ لأننا لو نظرنا ما الذي لا يتسامح معه الأصولي الإسلامي، هو حرية الاعتراف بالحقوق الطبيعية للإنسان، الحق الجنسي، والحق في الفنون، والحق في الجماليات. إذن عدم التسامح الأصولي لا يتعلق بالمسائل السياسية، وإنما يتعلق بالحقوق الطبيعية للإنسان. الإسلام أراد ان يُرجع الحقوق الطبيعية للإنسان بتوحيده بين الدين المنزل والدين الطبيعي.

إذن إذا كنا نريد ان نتحدث عن التسامح في مجتمعاتنا فإن الأمر لا يتعلق بتداول السلطة مثلاً، لأن الدولة نفسها بالمصطلح العربي، هي ما يدول، هي ما لا يبقى، هي ما يتغير، ولكن بتداول القيم، هل مجتمعنا يقبل بأن القيم متغيرة، بأن القيم اجتهاد بشري، أنا أعتقد ان كل الأصوليين لا يؤمنون بالغيب، كفار، لماذا؟ لأنهم يتصورون أنهم بلغوا

الحقيقة المطلقة، كيف يمكن ان تبلغ الحقيقة المطلقة وأنت لا تعلم الغيب، إذا قلت ان ما تعلمه حقيقة مطلقة، فمعنى ذلك، انك ادعيت علم الغيب.

هشام داود:

إن حدود التسامح تبقى قضية خاوية، التسامح ليست إيديولوجية، وثقافة التسامح إذا لم يكن لها أنياب، إن جاز التعبير، للدفاع عن نفسها، فهي تصبح فقاعة، فنحن رأينا في العديد من التجارب التاريخية، كيف إنه باسم القبول بمبدأ التعددية، والتعبير، والتسامح، كيف ان أسوأ أنواع القوى الظلامية قد حلت، وقضت ليس فقط على التسامح، وإنما حتى على الإنسان كإنسان وجوهر. وهذا ما نلاحظه في نموذج صدام حسين، والتاريخ مليء بالأنظمة الشمولية. فإذن القضية هي قضية قدرة أنظمة التسامح للدفاع عن نفسها، الآن ندخل في قضية ذكرها الدكتور باقادر قبل قليل، وهي الوسطيات. إلى جانب الوسط بالمعنى الشافعي، أتحدث هنا عن النسيج الاجتماعي، للأنظمة التسامحية التي تقبل بهذه الوسطيات الموجودة، هذه مهمة أساسية لبقاء المجتمع كمجتمع، كي لا يترك الفرد منعزلاً أمام ممانعة الدولة والسلطة، فقسم يسميها مجتمع مدني، مجتمع أهلي، جمعيات، تعبير خاص، فضاءات حرة... الخ. اليوم أثبتت التجربة بأن أي مجتمع يطمح أن يعيش عليه إيجاد هذه التركيبات والبنى الوسطية بين الدولة والفرد لحماية المجتمع، والتسامح الموجود بداخله. يجب أن لا نخاف من دراسة تجارب الآخرين، وأنا من الذين يقولون لا يوجد كل شيء في التراث الإسلامي، والحياة تطرح يومياً أسئلة جديدة، وتخلّق مفاهيم جديدة، والقرآن الكريم فيه المطلق والنسبي، إذا لم يجر تحديث النسبي، فنحن كما يقول الفرنسيون راكضون لا محالة نحو الحائط. فالمشكلة بعمقها نواجهها بهذا الشكل: هل نحن قادرون على تطوير النسبي والحياتي والدنيوي من عنده، في هذا السياق لم يُقدم إلى اليوم ومنذ قرنين جواباً حاسماً.

احميدة النيفر:

حدود التسامح، وبالترابط مع ما كنت أستمع إليه، اعتقد ان القرآن ليس فيه كل شيء، لكن فيه أشياء مهمة جداً، في هذه النقطة بالذات، قضية كيف تحدث القرآن

عن مسألة الوسطية؟ هل مفهوم الوسطية كما فُسر عادة هو مفهوم حسابي؟ أظن ان القرآن يفيدنا بمعنى مختلف نوعياً عن هذه الوسطية الحسابية، وانه يعطينا صورة ان الوسطية بمعنى قبول الآخر، والتعامل معه، ودفعه إلى نوع من التطور، فالوسطية هو نوع من الارتقاء بالإطار العام الذي جعل الآخرين المختلفين قادرين على ان يرتقوا بما عندهم للصالح العام.

ومن هنا يمكن ان نفهم علاقة مفهوم الوسطية هذا، وحدود التسامح، بما فعله الخطاب القرآني مع اليهودية ومع النصرانية، اعتبر مثلاً هاتين الديانتين تمثلان وجهتي نظر مختلفة، ووسطيته هو ان يقدم خطاباً لا يقطع مع كل ما جاء به هذا وذاك، ولكن ان يقدم جواباً أرقى، فحدود التسامح في تقديري تتحدد بالآلية الديناميكية والخلقية التي يفرضها الخطاب الديني، على المتعايشين معه، والمختلفين معه.

ابوبكر باقادر:

التسامح بالإضافة إلى انه حساسية ثقافية، هو أمر ضروري، ولابد ان يشعر به جميع الأطراف، وهناك أبحاث كثيرة في العالم العربي توضح بأنه حتى من ينادون بالتسامح حينما تكون لديهم السلطة ينسون التسامح، ومن ثم فإن التسامح حدوده تبدأ بقناعة الناس، انه بدون التسامح لا يمكنهم ان يعيشوا مع بعضهم البعض.

ويبدو ان أمامنا في العالم الإسلامي مرحلتان:

١ـ هي مرحلة التصفيات للمآسي القائمة، والعراق الآن من أحسن النماذج، يعني الناس تتعب كثيراً للتخلص من تركة صدام، لأن النزعة الصدامية ما زالت كامنة في حياتهم.

٢ـ تأتي بعدها مرحلة يبدأ الناس ينظرون لحياتهم بوصفها مشروع ورأس مال، عندئذ سيبدأ الحديث فيما بينهم، ان لم أكن باستطاعتي إلغاءك، وليس باستطاعتك ان تلغيني، دعنا نجلس سوية على المائدة، لنتفاوض على وسيلة أو طريقة تمكننا من التعايش. وأحسن أمثلته ظهر فيها هذا، أوروبا أيام التوحيد، أيام ظهور الدول القومية، والولايات المتحدة الأمريكية، التي ربما اوضح نموذج لنا، فهي تكونت من مجموعة من المهاجرين المتدينين، الذين وجدوا أنفسهم في تصادم مع الجماعة الأخرى، هم هربوا من الاضطهاد، فإذا بهم يواجهون اضطهاد بعضهم البعض، هذا من الكنيسة

الفلانية، وذاك من غيرها. فوجدوا انه لا مناص ان نجد حدوداً تغني كل فصيل ان لا يتخلص من الفصيل الآخر. بالنسبة للدول، ولنأخذ إيطاليا كنموذج أو ألمانيا، فإنه كل ولاية وكل منطقة كانت تقاتل، وكل أمير إذا استطاع ان يتغلب فهو يصبح الموحِّد، إلى ان اكتشفوا ان هذه اللعبة لا تنتهي، ومن ثم لابد من الوصول إلى وسيلة للإبقاء على المجتمع.

نحن لم نصل في العالم العربي رغم كل المتاعب، لازلنا لم نصل إلى مرحلة انه حينما أحارب مستبداً كيف لا أصبح مستبداً آخر، السؤال في هذا: كيف نراقب من يراقب، أو كيف نضبط من يضبط؟ وهذا هو مدخل التسامح، إذا المجتمع بدأ يحس بأنه لا يمكن لجهة ان تنفرد بالسلطة بكاملها، مثل ما قال لورد كالنتون «السلطة تفسد» والسلطة المطلقة تفسد بشكل مطلق، التسامح مدخله من محاولة عدم وقوع الطرف الثاني في الاستئثار، ان لا تكون هناك سلطة مطلقة، لأنه لو كانت هناك سلطة مطلقة فلا داعي للتسامح، لأنه سيفرض الموقف بالقوة، هذا خيار يقع على المجتمع، اعتقد المجتمع العربي كما قال هشام داود بدأنا نعود إلى البنى الأساسية، وهذه البنى الأساسية ستؤدي بنا في النهاية إلى اكتشاف ان الصغير يستطيع ان يتحالف ويتقوّى، والكبير لا يستطيع ان يقضي على الجميع، فعليه ان يجد صيغة للمفاوضات، هنا تبدأ تظهر حدود التسامح ومعانيه، وهي مرحلة تاريخية تقوم على أمرين: أمر إحساسي جمالي وثقافي، وأمر بالضرورة، يعني ضرورة واقع التعايش يقتضي ان أحسب ألف مرة إذا أردت ان أحصل على هذه الحقوق وأوفرها لغيري حتى أستطيع بأعلى صوتي ان أطالب بها. وبذلك هذه الحدود ستأخذ شكل مؤسسات، وشكل آليات، ولكن يصبح الشيء الأساسي فيها هو ما يورده ابن خلدون، وما يورده معظم سياسيي القرن الثامن عشر والتاسع عشر (من يضبط من يضبط؟ من يراقب من يراقب؟). يسميه ابن خلدون «وازع الوازع». هذا هو المحك لضمان التسامح.

أبو يعرب المرزوقي:

أردت فقط ان أربط ذلك بمفهوم المجتمع المدني، أعود إلى ان المجتمع المدني من حيث هو صراع مصالح غير معترف به، لأن الدولة تستحوذ على صراع المصالح،

والمجتمع من حيث هو صراع قيم غير معترف به، لأن النخبة الدينية تستحوذ على ذلك.

إذن الواقع ان عدم التسامح في المجتمعات الإسلامية له عدوان:

١ـ العدو المسيطر على المصالح.

٢ـ العدو المسيطر على القيم.

المجتمع الإسلامي يعاني من شموليتين، شمولية تتعلق بسلطان مطلق على المصالح، وشمولية تتعلق بسلطان مطلق على القيم.

في المجتمع الغربي مفهوم الحرية نتج من أنهم اعترفوا بأن هناك مصالح متقابلة، وبأن الحل الوحيد هو التفاوض على المصالح المتبادلة، واعترفوا ان القيم متعددة ومتقابلة، وان الحل الوحيد هو إيجاد مجموعة من القواعد تسمح لقيم مختلفة ان تعيش في نفس الحيز المكاني والزماني. يضاف إلى ذلك العلاقة بين الصراعين، من الذي يربط العلاقة بين المجتمع من حيث هو صراع مصالح، والمجتمع من حيث هو صراع قيم. في الدولة الفرعونية كان هناك فرعون وهامان، هامان يمثل صراع القيم، وفرعون يمثل صراع المصالح، هامان يستمد سلطانه المادي من فرعون، وفرعون يستمد شرعيته الرمزية من هامان، هذا الاتحاد بين السلطانين هو سبب نكبات الشرق كلها من فرعون إلى اليوم.

ما هي الحدود الآن؟ الحدود هو ان نحرر صراع المصالح، ان يصبح رئيس الشركات والمسيّر للشركات منتخب، كما هو في الشركات الأوروبية، وان يصبح المشرف أو المقوّم لصراع المصالح أيضاً منتخب، نحن هكذا بالصدفة، الإمام يقول ما يريد، والمعيار الوحيد هو ادعاء العلم، أو اعتراف الناس به، لكن ادعاء العلم بماذا، إذا كان هذا العلم يقول بشيء يتنافى مع المبدأ الأساسي، وهو ان العلم الإنساني لا يحيط بشيء، وهو نسبي، فكيف يصبح مطلقاً وينفي الآخرين؟

○ ***في سياق ما أشار إليه الدكتور احميدة النيفر من التمييز بين الدين وبين فهمنا للدين، وما أشار إليه الدكتور هشام داود أيضا من التمييز بين النسبي والمطلق في الإسلام. هذا الخلط بين الإلهي والبشري، وعدم التمييز بين الوحي وفهم الإنسان للوحي، وبين الإسلام والتمثلات الاجتماعية له، أدى إلى اتساع***

مساحة المقدس، واستوعب هذا المقدس بالإضافة إلى النص، الفهم البشري لهذا النص، واستوعب التجارب التاريخية للمسلمين بكافة تلويناتها، كما استوعب أيضاً الصراعات التي ظهرت في التجربة الإسلامية، ومجمل هذه التجارب لا تخلو في الواقع من اكراهات سياسية وثقافية، ولا تخلو من تعصب عقائدي ونفي للآخر. ما هو السبيل لصياغة فهم للإسلام يحرره من تلك التعصبات والاكراهات، ويعود بنا إلى جوهر الدين ومقاصده الإنسانية، ويشيع مناخاً رحباً للعقلانية والمعنوية، ولا يسلب الدين من بعده الفني الجمالي، ويحيله إلى مسخ مشوه؟

ابوبكر باقادر:

نشأت إشكالية هيكلية ووجودية في فكرنا الإسلامي، وهي تتمثل في ان الإسلام واضح لأنه ليس في نصوصه المقدسة ما يسمى بالكهنوت، ولكن المؤسسة الدينية كهنوتية، سواء أردنا أم لم نرد، لأنه تنطبق عليها كافة الخصائص الاجتماعية التي تكلم عنها علماء الاجتماع أو دارسو المؤسسات الموجودة في كل الأديان. الآن السؤال: كيف يمكن ان نعترف بالمؤسسة الدينية بوصفها مؤسسة حدودها ليست مطلقة؟ لأن الدين في الإسلام تجربة إنسانية فردية، ومع ذلك هناك مؤسسة دينية لها الحق والقوة الرمزية والفعلية في المجتمع ان تلعب أدواراً كثيرة في حياة الناس. هذا التماس بين الاثنين هو الذي يمكن ان يكون مدخلاً هاماً جداً لمسألة فهم كيفية تنزيل الدين في السياسي وفي المجتمع المدني. ربما سنحتاج إلى فترة طويلة لأن بعض المجتمعات تعاملت مع هذه القضية بوسائل مختلفة، منها ما جعلت للدولة دين رسمي، ولكن يصبح الرئيس للمؤسسة الدينية هو أيضاً رئيس دولة كما في إنجلترا. وهناك من أقصوا الدين عن الدولة، بحيث تكون الدولة متدينة أيضاً رغم الإقصاء، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك تجارب مثلما هو الحال في فرنسا، يعني إقصاء عنيف وقع وقت الثورة الفرنسية، وأصبحت ملاحقة المؤسسة الدينية ورجال الدين جزءاً من تحرير المجتمع، وما لدينا من هذه الأنواع والأشكال في مجتمعاتنا. لابد ان نعترف بوجود هذه الحروب، بحيث نفهم من الناحية السياسية والاجتماعية ان

للمؤسسة الدينية ـ بوصفها كهنوت ـ مصالحها، وفهمها، وواقعها، ويصبح الفضاء الديني في موضع تجاذب ومساءلة، هل هو محصور على المؤسسة الدينية أم أكبر من ذلك؟ وفصله بالضرورة عندئذ عن الاستثمار في واقع الناس، لأنه إذا عرفنا انه مؤسسة يمكن التعامل معها من الداخل أو من الخارج، والتفضيل هنا للتعامل معها من الخارج، لكي نعرف أبعادها وحجمها وحدودها. هذا هل سيتم في العالم العربي؟ ثم نظن انه قد تم تجاوزه، لكن في عمليات الإحياء الأخيرة اختلطت الأوراق، اختلط الديني بالسياسي بالمؤسسي، بحيث ان الأمور لم تعد كما في الماضي، حتى ان كثير من العلماء أنفسهم أصبحوا يقولون انه ينبغي ان نتخلص من نزعة كون نقدي هو نقد للدين. هل نقد ابن تيمية هو نقد للدين، أم أننا ننتقد طيفاً أو شكلاً من أشكال التفسير الديني؟ وإذا تعاملنا مع مؤسسة دينية فإننا نتعامل معها بوصفها مؤسسة، تجتهد ان تكون ممثلة، والتمثيل هنا معناه القبول، فقد لا نقبل بأن تكون ممثلة، ومن ثم تكون هناك إمكانية الثورة عليها واستبدالها بمؤسسة أخرى، أو عدم الاستمرار بها.

وهذه مشكلة في غاية الحدة، وما ذكره أستاذنا النيفر هو في واقع الأمر تعبير عن هذه المشكلة. انه ينبغي ان نفكر بالتمييز بين الدين وفهم الدين، وبين الدين والتجربة الدينية، لأنها تعبير عن الدين، بمعنى كيفية التدين، كما ينبغي التمييز بين الدين والمؤسسة التي تشكل ثقافة دين في مجتمع ما، وهذه المؤسسة حسب طبيعة الأمور والخصائص الاجتماعية والسياسية تعكس مصالح معينة، فيما تغيب فيها مصالح فئات أخرى، لأسباب وتوازنات سياسية ومصلحية واجتماعية.

هشام داود:

الغرب قدم إحدى الأجوبة، ولكن هذا الجواب كان خاصاً به. وضمن جبروت الغرب اليوم، الناس اعتقدوا انه هو الجواب العام ونقطة الوصول للتطور البشري. وتحولت هذه النظرة إلى رؤية ايديولوجية باسم المركزية الغربية. وحاول البعض أن يفسر ويحلل الثقافات البشرية من خلال هذه النظرة السياسية والاقتصادية المعيارية المثبتة من خلال مؤسسات... الخ.

اليوم الأنثروبولوجيون والمؤرخون يرون بأن ٨٠٪ من العالم يعمل بشكل آخر. هناك المحرك الأساسي لمجتمعات عديدة في العالم، بما فيها الهند، هو الدين، في

مناطق أخرى هو المحرك السياسي الديني. فالقضية وصلت إلى ان الغرب ليس هو الجواب، رغم كل ما تحدثت به عن إيجابيات الحداثة قبل قليل، ولكن الغرب ليس هو الجواب العام في هذا الجانب.

قد نحتاج في منطقتنا نوع من التفهم لوظيفة الدين في الحياة. صحيح أنا من دعاة فصل الدين عن الدولة، ولكن على الدولة ان تحترم الدين، على الدولة ان تعترف بهذه التعددية في داخلها. من خلال التجربة ـ خاصة في الآونة الأخيرة ـ نلاحظ كيف أن الدول التي تعتمد على الإيديولوجية الدينية دخلت في مأزق، أما ان تكون هذه الدول دينية سياسية: كإيران، أو سياسية بغطاء ديني بحت كالعديد من بلدان الخليج، الخ. السؤال الوجودي لهذه الأنظمة هو، هل يمكن الخروج من الأزمة مع الإبقاء على نظام الحكم ذا الطبيعة الإسلامية؟

ما أريد أن أقوله بأن على الدولة أن تهتم بشؤون الدين، وتحترم الدين، ولكن لا يفترض فيها ان تكون دينية، حتى تراعي حدود التسامح المفروض في مجتمع متعدد، وخاصة في المجتمعات الموجودة في المنطقة العربية والعالم الإسلامي. هذه التعددية موجودة في العالم الإسلامي أكثر من مناطق أخرى في العالم. الإشكالية الملتبسة الآن والمطروحة أمامنا هي كيفية إدارة هذه التعددية الدينية والأثنية والقومية واللغوية؟ هل الإسلام السلفي الأصولي يقدم جواباً؟ إلى اليوم لم أرَ مثل هذا الجواب. هل الدولة الدينية التي تعتمد فقط على الدين والمعيار الديني تشكل جواباً؟ نحن رأينا قصور هذه التجربة، وفشلها في بعض الأحيان. أنا أعتقد بضرورة المحافظة على هذا الهامش كأن تكون هناك دولة مع وجود مجتمع مدني وسيط قوي ذات قدرة وهامش للحركة، وأن يكون هناك شيء اسمه احترام مضمون في القانون للخصوصية الدينية والأديان.

أبو يعرب المرزوقي:

أريد ان أشير إلى أمرين، أنت انطلقت من ملاحظة هي نقيض ما تنبأ به مؤسس العلاقة بين الدين والاقتصاد ماكس فيبر، والحديث عن علمنة العالم المتدرجة، هو يقول: انحصار دائرة المقدس، وأنت قلت: اتساع دائرة المقدس. أنت وجدت استثناء لقاعدة ماكس فيبر، وهو ان المجتمعات تنحو نحو انحسار المقدس، في حين ان

المجتمعات الإسلامية تجربتها الحديثة تثبت العكس، حيث ان المقدس يزداد شمولاً، ويكاد يشمل كل الحياة، لكن أنا شخصياً أعتقد ان ملاحظتك تنطبق على الغرب، ما الذي حدث عندما فصلت الدولة عن الكنيسة، الدولة فصلت الكنيسة، وأخذت وظائف الكنيسة، الكنيسة كانت تقوم بوظائف التربية، والصحة، ومساعدة الفقراء، أحدثت الدولة ما يسمى بالنظام الاجتماعي، التعويضات... الخ، وتبنت التعليم العام، والجزء الثالث هو الصحة، بحيث ان كل الوظائف التي لها بُعد خُلقي من وظائف الكنيسة استحوذت عليها الدولة وأخذتها من الكنيسة، فصارت الدولة جامعة بين الوظائف الطبيعية التي تعتمد على تبادل القوى، حيث هي قوة وعنف، وتلطف هذه القوة بهذه الوظائف، الوظيفة الاجتماعية، والوظيفة التعليمية، والوظيفة الصحية، يعني ان الدولة الغربية العلمانية تستمد شرعيتها من الوظيفة الخلقية، من التعليم، من النظام الاجتماعي، ومن الصحة. وإذن فالكلام عن الفصل بين الدولة والكنيسة، هو فصل بين المؤسستين، ولكن وظائف الكنيسة استحوذت عليها الدولة الحديثة، مما جعل الدولة الحديثة تجمع بين شموليتين، القانون الطبيعي، صراع القوى في المجتمع، والقانون الخلقي، تلطيف الصراع الطبيعي، حتى لا يتحول المجتمع إلى حرب أهلية دائمة، يعني الحرب الأهلية تلطفها الدولة بنظام التربية، بنظام الحقوق الاجتماعية، البطّال لكي لا يصبح مجرماً يعطى منحة كل شهر، المريض لكي لا يصبح سبباً للأمراض يحجزون له المستشفى، بحيث ان هذه الوظائف التي تلطف القانون الطبيعي في المجتمع هي التي جعلت الكنيسة تفقد دورها.

هذه الوظائف لازالت في المؤسسة الدينية لدى المجتمع الإسلامي، لأن الدولة عاجزة عن تعويض البطال، وعاجزة عن علاج المريض، وعاجزة عن نظام تعليمي يسد الحاجيات الروحية للإنسان.

من هنا كان شمول المقدس، لو أخذنا نموذج كل الحركات الإسلامية التي صار لها وزن في مجتمع من المجتمعات العربية، بماذا بدأت؟ بدأت بالقيام بالوظائف الاجتماعية، مساعدة الفقراء، ثم بالقيام بالتعليم في المساجد، ثم تمريض المرضى، ثم القيام بالوظائف الشعائرية، بحيث ان الفكر الديني في المجتمعات الإسلامية أذكى من الدولة، لأنه استحوذ على الوظائف الخلقية من الدولة، فصار ذا شرعية تجعله لا

يكتفي بالبعد الديني بالمعنى الشعائري، وإنما البعد الديني بما هو خلقي في الاجتماع الإنساني.

إذا أردنا الآن ان نعالج هذا، حتى نقلل من سيطرة الفكر الديني الشمولي فعلينا ان نتساءل: كيف يمكن لهذه الوظائف ان لا تكون تحت وصاية رجال الدين، فمثلاً الزكاة لا ينبغي ان تكون تحت تصرف جملة من رجال الدين، يفعلون بها ما يرونه هم في خدمة مصالحهم وليس في خدمة الدين، وليس في خدمة الفقراء، تتحول مثلاً إلى تمويل لحركات قد لا تكون في خدمة الدين، وهذا حسب رأيي هو المشكلة، ومعنى ذلك إذن ان المقدس لم يبق احتكاراً على السلطة الدينية، وإنما صار من وظائف الدولة الحديثة، مثل الصحة، والتعليم... والخ.

احميدة النيفر:

إن ما ذكرته من اتساع المقدس، أولاً أتساءل: إلى أي حد هو اتساع المقدس؟ لأن الخطاب القرآني حينما يتحدث عن هذا الحضور الكامل للمقدس لا يتحدث عنه بمعزل عن حضور شيء آخر يوازيه، وهو الحضور البشري الإنساني الاستخلافي، يعني لا نجد في الخطاب القرآني هذا التنازع، وكأنه أما ان يحضر المقدس، أو ان ينتفي، بالعكس حضور المقدس في الشهادتين مثلاً، نحن نشهد في نفس الوقت بتوحيد الله، ونشهد مباشرة بحضور الرسول في نفس الوقت كأن هناك تلازماً بين الحضورين، وليس هناك تنافياً بينهما، فلا أدري إلى أي حد معناها ما هو موجود الآن هو حقيقة حضور للمقدس، لأن حضور المقدس يعني بالضرورة حضوراً للمستخلف، وتلازماً بين الحضورين.

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية اعتقد ان ما يُظن الآن من انتشار للمقدس هو حقيقة انتشار لفهم ان جوهر الرسالة الإسلامية مرتبط بما يمكن ان نسميه نقطة الارتكاز في هذه الرسالة، وهو الشريعة، أو التقنين الاجتماعي، في هذه النقطة أيضاً ينبغي ان نذكر بأن مفهوم المقدس نظر إلى الشريعة نظرة مرتبطة بالاستخلاف، ولم ينظر إليها بمعزل عن هذا الاستخلاف، ومن ثم فإن الشريعة تقتضي ان يستوعب المسلم ما يحتاجه الإنسان المستخلف من ضرورة الاجتهادات المتواصلة، حتى تصبح هذه الشريعة قابلة باستمرار ان تواجه المعضلات المتجددة.

إذن أعتقد ان ما يُظن من انتشار المقدس هو في الحقيقة انتشار لهيمنة فهم إنساني يتجاهل هذه الثنائية الموجودة في الخطاب الرسالي الذي جاء به الإسلام.

هشام داود:

باعتقادي هناك مستويات من المقدس، يوجد نوع من المقدس لنسميه المقدس الدنيوي، البعد الخلقي الذي نعتبره قيمة حقوقية قانونية، في بعض الأحيان البشر يحولون بعض القيم المتبادلة المشتركة إلى شيء مقدس، مثلاً في الغرب، الدستور شيء مقدس. ما معنى ذلك، ليس بمعنى المقدس الديني، في المجتمعات الأوروبية، نقل المقدس بلحظة انفصاله عن الكنيسة والدين. مكانة المقدس أو مرجعيته تبدلت، أين أصبحت؟ أصبحت في تقاسم قيم، ومؤسساتية، ودستور معين، الآن ما يتقاسمه الفرنسيون سياسياً وحقوقياً، ما عدا النظام السياسي، وما يسمونه النظام الجمهوري والدستور والعلمانية، لا يوجد شيء آخر يتقاسمونه (نعم هناك أيضا التاريخ المشترك والأرض)، ولكن ما أن يتحدثون عن ثوابت مجتمعهم المعاصر حتى يرجوعون إلى النظام الجمهوري والدستور والعلمانية كونها قيم مقدسة. وماذا لو تعرض المجتمع الفرنسي إلى هزة، وهذه الثوابت قد انثلمت، هل يتعرض عندها هذا المجتمع إلى التفكك، أو إلى شي آخر؟ هذا ممكن وجائز. لذلك ان ردود الفعل الغير مفهومة من المتلقي من خارج فرنسا بشأن الحجاب. العالم الإسلامي لم يفهم ردود الفعل الفرنسية، رغم حماقة القانون الذي يمنع حمل الإشارات الدينية في المدارس. بالنسبة للفرنسيين المرتبطين والمنشدين بهذا النظام المجتمعي، إنهم مسّوا بالقضية الأساسية التي تتعلق بهويتهم الجماعية، مجرد المساس بالتوازن الداخلي.

في هذا الجانب يجري الحديث هنا عن المقدس. أما نحن والمئات من المجتمعات في العالم، فلا زلنا نستمد المقدس من الدين، أو بالأصح من المؤسسة الدّينية، بل خلال العقود الأخيرة، استحوذت الأنظمة السياسية الأكثر شمولية وعنفاً وتعسفية حتى على هذه المؤسسة الدينية لا لشيء إلا لغرض بقائها. في الختام، أنا أعتقد بأن المقدس قد استخدم خاصة من ولمصلحة السلطة، والإشكالية الأساسية التي نواجهها هي إشكالية السلطة وأزمتها.

السيد ولد اباه:

إن المطلوب هو دون شك عملية إصلاح ديني واسعة، تحقيقًا لمبدأ "تجديد الدين" الذي تحدث عنه الحديث الشريف.

وهذا التجديد ليس مجرد اجتهاد فقهي، يرجح قولا أو يأول نصاً فقهيًا، وإنما هو إعادة بناء لعلوم الشرع من خلال مقاييس وأدوات علوم التأويل المعاصرة أي توفر آليات جديدة وثرية لاستكناه النص المقدس وتجسيده في حقل واقع الأمة من خلال مرجعية مقاصد الدين التي هي أساس التشريع وغايته.

ولا شك إن هذا الجهد لا يزال ضيقاً محدوداً، لم يبذل فيه سوى القليل النادر.

ومن أساسيات هذا المطلب استيعاب منظومة حقوق الإنسان في نسيجها المبدئي والتشريعي داخل المرجعية الإسلامية، مما يعني مراجعة العديد من أحكام المدوّنة الفقهية المعروفة، ما يقتضي عملا جريًا، يتقيد بضوابط النص ومصالح الأمة معًا.

ومن المؤسف ان الحقل الأصولي والفقهي لا يزال عصيًا على المراجعة والنقد، على الرغم انه ليس له قداسة في ذاته، وإنما هو حصيلة تعامل المسلمين مع ظروف ومستجدات عصرهم بأدوات الممارسة التأويلية المتاحة لهم.

ولا بد أن يذكر الجميع ان كلام الله في ذاته لا سبيل للوصول إلى مراميه النهائية، فالقرآن حمال أوجه، و"لقد نزل ولا يزال يتنزل" كما قال العالم الصوفي زروق في قواعده.

مفهوم التسامح

اطلالة على الركائز النظرية

مصطفى ملكيان

من اجل دراسة الركائز النظرية للتسامح، يبدو ضروريا من ناحية منطقية أن نوضح بداية ما نرومه حين استخدام مفردة التسامح (toleranc أو toleration). ما ارمي اليه من التسامح في هذه السطور هو رؤية (أو تصور[1]) متفهمة أو متحررة فكريا حيال العقائد والممارسات المغايرة، أو المضادة، لعقائد الشخص المتسامح وممارساته. وما اقصده من الرؤية (أو التصور) هو قابلية اكتسابية، وثابتة نسبياً، لنمط خاص من الاعمال الهادفة الى غاية معينة. واكبر الظن ان معظم القراء يفهمون المعنى ذاته من لفظة التسامح، ولا يريدون بها سواه.

ان تقييمنا لمفهوم التسامح هذه الايام، ايجابي في الغالب، سواء اعتبرنا هذه القيمة الايجابية مطلقة (ذاتية) أو نسبية (غيرية). أي سواء ذهبنا الى ان التسامح ايجابي بذاته، أو ايجابي بغيره. وبتعبير آخر، سواء اعتبرناه هدفاً، أو قررنا انه وسيلة فريدة، أو احدى وسائل الوصول الى هدف معين. ولكن ثمة من يعارضوننا في هذا المنحى معتبرين التسامح ذا قيمة سلبية. فاذا لم يكن لانصار التسامح مسوغهم المعرفي[2] لصالح التسامح، ولا لمعارضي التسامح مسوغهم المعرفي ضده، أي لو كان الخلاف بين الفريقين من سنخ التباين الذوقي والاستحساني،[3] فيجب على كل فريق ان لا يتوقع من الآخر تنازله عن موقفه، والانخراط في الموقف المقابل، بل لن يستطيع أي من

(1) Attitude.

(2) Epistemic justification.

(3) Matters of taste.

الفريقين تكوين مثل هذا التوقع في نفسه. واينما كان لشخص أو جماعة مثل هذا التطلع، فانه يحمل بلا ريب قبلية مفادها انه يملك لموقفه تسويغاً معرفياً يفتقده الطرف الآخر، فنحن انصار التسامح، حينما نشعر في وجداننا بالتطلع الى ان يقلع معارضونا عن مواقفهم، ويلتحقوا بمواقفنا، ينبغي ان نسأل انفسنا: واي تسويغ معرفي نمتلكه نحن لمواقفنا، ولا يمتلكه معارضونا لمواقفهم؟ الخوض في المرتكزات النظرية للتسامح ومحاولة للاجابة عن هذا الاستفهام.

وحيث أن التسويغ المعرفي للفكرة، يستلزم قبل كل شيء ايضاحها واماطة اللثام عن معناها، أي لأن ايضاح الفكرة يسبق تقديم الادلة أو تقوية الادلة لصالحها، يتعين علينا تسليط المزيد من الاضواء الايضاحية على فكرتنا الممكنة التلخيص في قضية تقول أن «التسامح ذو قيمة ايجابية» وتحريرها من كل اشكال الغموض والابهام والايهام. والسعي لايضاح المدّعى، وتقديم أو تقوية الادلة عليه، سيفضي تلقائياً كما سنرى الى رسم حدود التسامح وثغوره، وفيما يلي ايضاحاتنا على شكل نقاط:

اولا: متعلق التسامح

بما ان العقيدة[١] أو المعتقد[٢] من الحالات النفسية،[٣] والشؤون الباطنية، فلا يمكن بطبيعة الحال أن يكونا اولا يكونا من متعلقات التسامح، وذلك لما يلي:

أولاً: ليس باستطاعة الانسان النفوذ الى اذهان الآخرين وضمائرهم، ليتأكد من عقائدهم أو معتقداتهم، والتسامح معها، أو عدم التسامح، فيما لو تبدّت مختلفة عما يحمله هو من عقائد ومعتقدات.

ثانياً: على افتراض امكان الاطلاع على عقيدة الآخر أو معتقده، فلا يمكن اتخاذ موقف حياله سوى التسليم، فعلى حد تعبير جلال الدين الرومي،[٤] القريب من مقولة لكانط «لا مؤاخذة على الافكار، والباطن هو عالم الحرية»، والحال ان انصار التسامح

---

(1) Belief.

(2) Believing.

(3) Mental states.

(٤) جلال الدين محمد مولوي، فيه ما فيه، تحقيق وتعليق: بديع الزمان فروزانفر، الطبعة الخامسة، منشورات اميركبير، طهران ١٩٨٣، ص ٩٨.

يرونه ايجابيا مستحسنا اذا لم يكن وليد الجهل أو العجز، فالذي ينخرط في ممارسة معينة، أما لجهله بها، أو لعجزه عن مواجهتها، لن يكون التسامح معه ذا قيمة ايجابية، ان لم نقل ان انخراطه لا يصح حتى ان يسمى تسامحا. وعليه اذا ألحقنا العقائد والمعتقدات بما يمكن التسامح فيه، فالمراد بالضرورة هو التسامح حيال التعبير عن هذه العقائد والمعتقدات، والسعي من أجل استقطاب الآخرين اليها، والعمل بمقتضياتها. ولا جدال في أن التعبير عن العقيدة أو المعتقد، ومحاولة استقطاب الآخرين اليها، والعمل بمقتضياتها، كلها من سنخ العمل والممارسة. وهكذ لا يتعلق التسامح بمقولتي العقائد والمعتقدات، وليس له سوى متعلق واحد هو العمل.

وبهذا لا يحتاج الدارسون في مجال التسامح الولوج الى حقلين من حقول فلسفة الذهن وعلم نفس الادراك والمعتقد، وهما: حقل ماهية العقيدة والمعتقد، وحقل كونها اختيارية أو قهرية.

ثانيا: العقائد آفاقيا وأنفسيا

مع ذلك، لا مراء في ان العقيدة تترك بصماتها على العمل، سواء وافقنا غيلبرت رايل[١] في أن العقيدة ليست سوى الميل الى اداء اعمال معينة، أو اطلاق اقوال خاصة[٢] (وهذا قيام باعمال خاصة)، أو جارينا النظرة السائدة في ان العقيدة علة العمل (أو احدى علله بتعبير ادق). أيا كان، لا سبيل الى انكار تأثيرات العقيدة في الممارسات الانسانية. من هنا وجب ان نعمد الى نمط من التقسيمات في باب العقيدة.

معرفياً، بالامكان تقسيم عقائد كافة البشر، في كل زمان ومكان، وفي جميع الاحوال والظروف، الى فئتين كبريين:

١ـ عقائد عينية، وبكلمة ادق آفاقية. [٣]

٢ـ عقائد ذهنية، وبعبارة اصح انفسية. [٤]

المقصود بالعقائد العينية أو الآفاقية تلك التي يتسنى الافتراض انها معتبرة بالنسبة

---

(1) Gilbert Ryle.

(2) See Ryle, G. The Concept of Mind (London: Hutchinson, 1949), ch. 5.

(3) Objective.

(4) Subjective.

لجميع البشر، إذ من غير المحال افتراض وجود ادلة منيعة قاطعة لصالحها.

أما المتوخى من العقائد الذهنية أو الانفسية، فعلى العكس، لا يمكن افتراض انها معتبرة عند جميع البشر، إذ من المحال افتراض وجود ادلة منيعة لصالحها.

بتعبير ابسط، ثمة من العقائد ما يوجد لتحديد صحتها من سقمها، معيار، أو ملاك، أو ميزان، أو حكم، يرتضيه كافة الناس، سواء وافقوا تلك العقائد، أو عارضوها. ويمكن بالاحتكام الى ذلك المعيار الفصل في جميع الاختلافات حول تلك العقائد وحلها. هذه هي العقائد العينية أو الآفاقية، والتي لا تكون على هذه الشاكلة فهي عقائد ذهنية أو انفسية. فعقيدة ان هذا الشيء المعين احمر اللون، أو ان مجموع زوايا المثلث ١٨٠ درجة، أو ان سرعة الضوء ٣٠٠ الف كيلومتر في الثانية، أو أن طهران تقع شمال اصفهان، أو ان الكوكب الفلاني الذي يبعد عنا ٥٠٠ مليار سنة ضوئية يحتوي على الاوكسجين، أو أن زيدا اكبر سنا من ابيه، كلها عقائد عينية آفاقية.

أما عقائد من قبيل ان التفاح فاكهة غير لذيذة، أو ان الازرق اجمل الالوان، أو ان شعر سعدي الشيرازي اعذب من شعر حافظ الشيرازي، أو ان فن بتهوفن ارقى من فن باخ، فهي عقائد ذهنية انفسية.

وقد اختلف علماء المعرفة في المعايير التي تحدد هل العقيدة آفاقية أو انفسية، ولكن يمكن القول اجمالا انهم جميعا اوردوا الادركات الحسية، والذاكرة، والعقل، والرؤية الوجدانية، في زمرة هذه المعايير. ومن الجلي أن الاختلاف حول هذه المعايير، لا يمس صحة التقسيم المذكور بأي سوء. وجلي ايضاً أن آفاقية العقيدة لا تعني بالضرورة صدقها (ولهذا سقت مثال أن زيداً اكبر سناً من أبيه).

أنواع العقائد الآفاقية

العقائد الآفاقية بدورها ممكنة التصنيف الى طائفتين:

١ـ العقائد التي تتوفر معايير تشخيص صحتها من سقمها، لا بنحو نظري[١] فحسب، أي ليس بالقوة فحسب، بل بشكل عملي[٢] فعلي، بفضل ما توصلت اليه العلوم والمعارف البشرية من نتائج.

---

(1) In Principle.

(2) In practice.

٢ـ العقائد التي لا تتوفر معايير تحديد صوابها من خطئها الا بالقوة وبنحو نظري، أي لا تتحفنا المعارف البشرية الحالية بهذه المعايير على نحو فعلي. ومثال ذلك ما اوردناه من قضية تفيد وجود الاوكسجين في كوكب يبعد عنا ٥٠٠ مليار سنة ضوئية. ولنسم العقائد الآفاقية المنتمية للصنف الاول «العقائد الآفاقية الفعلية»، والمنضوية تحت الصنف الثاني «العقائد الآفاقية الكامنة» بمعنى غير الفعلية.

ما من ريب انه كلما تطورت العلوم البشرية، كلما انحسرت مصاديق العقائد الآفاقية غير الفعلية، واتسعت مصاديق العقائد الآفاقية الفعلية، بل ربما امكن الادعاء ان احد ملاكات تطور العلوم البشرية هو هذا التحول الذي تنتقل فيه العقائد الآفاقية الكامنة غير الفعلية الى عقائد آفاقية فعلية. ومن هنا يتضح أن فعلية العقيدة الآفاقية أو عدم فعليتها حالة نسبية ترتبط بواقع العلوم البشرية في كل زمان.

النتيجة التي نخلص اليها من هذا التقسيمات، هي ان العقائد الآفاقية الفعلية الوحيدة، من بين صنوف العقائد التي يمكن فصل النزاع بشأنها في كل مكان وزمان، وحال وظرف. بينما تبقى العقائد الآفاقية الكامنة والعقائد الانفسية لا تقبل البت النهائي، فيما يدور حولها من اختلافات. ولذا توجب القول فيما يتصل بالعقائد الآفاقية القوية بالتعددية[1] في مقام الاثبات والعلم (لا في مقام الثبوت والواقع)، وبالتعددية المطلقة فيما يتعلق بالعقائد الانفسية.

ثالثا: أصناف المعتقدات بحسب مضامينها

يمكن تقسيم المعتقدات من حيث مضامينها الى ثلاثة اصناف كبرى:

الاول: المعتقدات الانطولوجية،[2] أي الاعتقادات الخاصة باشياء محددة (كسقراط أو هذا الميكرفون)، أو خصائصها (كلون جلد سقراط، وشكل هذا الميكروفون)، أو العلاقات (كعلاقة الابوة والبنوة، أو المسافة بين مدينتين)، أو الاحداث (كموت اسبينوزا)، أو الاحوال والاوضاع (نظير ان سعدي الشيرازي وضع كتاب كلستان)، أو المجاميع (كمجموعة الورود البيضاء اللون)، وما الى ذلك.

---

(1) Plularism.

(2) Ontological.

الثاني: يتمثل بالمعتقدات التقييمية،[١] وهي المعتقدات الخاصة بما للاشياء من قيمة ذاتية،[٢] أي الاشياء المحبذة لذاتها (كالرضا، أو اللذة الباطنية، أو المعرفة، أو ازدهار الحياة، أو العلم والبصيرة، أو الفضيلة الاخلاقية، أو الممارسات الخلقية الحسنة، أو المحبة والصداقة المتبادلة، أو الجمال وتجربته، أو التوزيع العادل للخيرات والفرص، و...). أو بما لها من قيمة ذرائعية[٣] واداتية، أي بما هي وسائل للوصول الى اشياء ذات قيمة ذاتية، ولها مشاركتها العلية في ظهور تلك الاشياء، أو بما لها من قيمة داخلية،[٤] ومثالها الاشياء والامور التي يكون لتجريبها أو الاطلاع عليها أو مشاهدتها قيمة ذاتية. أو بما لها من قيمة سهمية،[٥] أي أن يكون لها نصيب من قيمة كلٍ تمثل هي جزءا منه.

الثالث: المعتقدات الوظيفية،[٦] وهي معتقدات تتصل بما يجب ان نقوم به، أو ننتهي عنه اخلاقيا أو حقوقياً، من حيث اننا آباء أو امهات، أو من حيث اننا نمارس المهنة الفلانية، أو نزاول العمل الفلاني، و... الخ.

معتقدات الصنف الثاني، أي المعتقدات التقييمية تتصل غالبا بالقيم الجمالية والاخلاقية، رغم اننا قد نواجه في اطارها احيانا، قيما معرفية، أو حقوقية، أو دينية، أو غير ذلك.

رابعا: من هم المتسامحون ومع من؟

صحيح ان الباحثين في قضايا التسامح، يتحدثون احيانا، وكأنهم يتوقعون التسامح من الافراد، ومن التكتلات الاجتماعية، ومن السلطة والدولة على حد سواء، ولكن يبدو أن الافراد فقط يمكن ان يكونوا متسامحين أو لا يكونوا. وبالتالي فان الممارسة المتسامحة أو غير المتسامحة يمكنها الظهور على شكل كلام، أو فعال، أو سن قوانين

---

(1) Axiological.

(2) Intrinsic value.

(3) Instrumental value.

(4) Inherent value.

(5) Contributory value.

(6) Deontological.

اجتماعية ـ حقوقية (سواء كانت سياسية، أو اقتصادية، أو قضائية، أو جزائية، أو دولية، أو...). وفي المقابل، لا يتسنى التسامح أو عدم التسامح الا مع الافراد.

خامساً: الاختلاف والتسامح

النقطة الايضاحية الاخيرة؛ حينما يقال أن المتسامحين يتعاملون تعاملا متفهما، أو متحررا فكريا مع العقائد والاعمال المغايرة أو المضادة لعقائدهم واعمالهم، لا يراد بذلك ان مجرد التغاير أو التضاد هو السبب في تسامحهم ازاءها وعدم تشددهم معها، بل المراد ان مجرد هذا التغاير أو التضاد لا يؤدي الى تشددهم معها. وبلغة ايسر، ينبغي ان لا نتوقع من المتسامح اذا ما علم بمغايرة أن تضاد عقيدة أو ممارسة لعقيدته وممارساته، أن يغض الطرف عن كل الحقائق الاخرى، مستسيغا تلك العقيدة أو الممارسة، انما يتوقع منه اذا ما علم بالتغاير أو التضاد المذكور، أن لا يغض الطرف عن كل الحقائق الاخرى، وينبري من فوره لمحاربة العقيدة أو الممارسة المغايرة. بعبارة اخرى، ليس مجرد التغاير أو التضاد في العقائد والممارسات مناطا لدى المتسامح، يدفعه الى المحاربة والاقصاء، أو يحضه على الاستمراء. مثل هذا الشخص لا يعر أهمية اساسا للمغايرة والتضاد بينه وبين الآخرين، انما المهم بالنسبة له بشكل اساس هو طلب الحقيقة على المستوى النظري، وطلب العدالة على المستوى العملي. وهذه النقطة الاخيرة هي ما سنحاول اثباتها فيما تبقى لنا من مجال.

اخلاقيات التسامح

أ ـ الحقيقة فوق التسامح

إذا كانت العقيدة المذاعة للملأ من العقائد الآفاقية الفعلية، لم يخرج الامر عن حالين: أما ان يثبت صوابها بعد الاحتكام للمعيار الموجود، أو يتبيّن سقمها. ويقتضي طلب الحقيقة في الحالة الاولى، ان لا تسامح مع التعبير عن هذه العقيدة وحسب، بل ونذعن لها ونؤمن بها. أما في الحالة الثانية فيقتضي طلب الحقيقة لا ان نرفض تلك العقيدة فحسب، بل ولا نتسامح مع اذاعتها والتعبير عنها، فطلب الحقيقة فوق التسامح.

أما اذا كانت العقيدة المذاعة من نوع العقائد الآفاقية القوية، أو من العقائد الانفسية، فليس لطلب الحقيقة مقتضى يقتضيه، فعلى افتراض اننا لا نتوفر على معيار يرجح بينها

وبين مناقضاتها من العقائد، سيغدو شأنها المعرفي على مستوى واحد مع الشأن المعرفي لكافة العقائد الاخرى المضادة، ولا يوجد أي وجه عقلاني لترجيح طرف على آخر. وبالتالي يقتضي طلب العدالة ان نتسامح مع التعبير عن هكذا عقائد متضاربة مع عقائدنا.

نعم، ثمة فارق هنا بين العقائد الآفاقية الكامنة غير الفعلية والعقائد الانفسية، وهو ان العقائد الآفاقية الكامنة قد تتبدل يوماً ما، نتيجة تطور العلوم والمعارف البشرية الى عقائد آفاقية فعلية، فتعالج حينها بمقتضى طلب الحقيقة، وبالتفصيل الذي اتينا على ذكره، بينما العقائد الانفسية تبقى كذلك دائماً، فيكون التعبير عنها واعلانها جديراً بالتسامح، وفق مقتضيات طلب العدالة.

وغني عن القول، ان كل هذه الصور لا تكون الا اذا تم التعبير عن العقيدة واعلانها، لذلك يتوجب التسامح مع الاعلان الاولي للعقائد.

ب ـ مقتضيات ارادة الخير للآخرين

اذا كانت العقيدة المنظورة من العقائد الآفاقية الفعلية الكاذبة، يقتضي طلب الخير لبني جلدتنا، ومنه واجب خفض مستوى الجهل والخطأ العام، ان نستخدم اساليب عقلانية واخلاقية لمنع اصحاب تلك العقيدة من اشراك الآخرين فيها. اما اذا كانت العقيدة، من العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة، أو العقائد الآفاقية الكامنة، أو العقائد الانفسية، فيتوجب علينا التسامح مع كل المساعي الرامية الى اقناع الآخرين بها.

يختص هذا التسامح باصل السعي الهادف الى اقناع الآخرين، أما عن اساليب الاقناع وآلياته فلا يتاح الحكم بصيغة واحدة. ان الصمت حيال اساليب الاقناع، التي لا تقوم على التفهيم والاستدلال، بل على شتى صنوف التضليل،[1] وغسل الادمغة، واللعب بالعقول، والحرب النفسية، والايحاءات، والتلقينات، وهي جميعا اساليب تنضوي تحت عنوان الخداع، ويتنافى وطلب الخير لابناء الجلدة. وعدم الصمت المتعيّن علينا في مثل هذه الحالة، لا يعني طبعا سوى التأشير الى اوجه المغالطة في مثل هذه الاساليب الاقناعية.

---

(1) Propaganda.

ج ـ العمل بمقتضى العقائد

أما بخصوص العمل بمقتضى العقائد، فما الدليل على ان من حقنا منع الآخرين من العمل بمقتضى عقائدهم المغايرة أو المضادة لعقائدنا؟ اذا استطاع زيد بواسطة دليل يعتبره بكر رصيناً منيعاً، اثبات أن بكر مكلف اخلاقيا العمل بمقضى عقيدة زيد، لا بمقتضى عقيدته هو، أو كان من حق زيد اخلاقيا الطلب من بكر ان لا يعمل بمقتضى عقيدته، بل بمقتضى عقيدة زيد، أي لو كانت احدى هاتين العقيدتين من زمرة العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة، حينئذ يحق لزيد ان لا يتسامح مع عمل بكر بمقتضى عقيدته. ولكن أي زيد قدّم الى الآن مثل هذا الدليل المنيع الرصين لأي بكر؟ طبعا، لو افترضنا المحال وقلنا أن مثل هذا الدليل متوفر، لكان عمل بكر بمقتضى عقيدة زيد عملا بمقتضى عقيدته هو.

يصدق هذا الكلام على العمل في مضمار الحياة الخاصة، وفي ميدان الحياة العامة سواء بسواء. وكل ما في الأمر انه في ميدان الحياة العامة، أي حينما يدخل بكر مسرحا لا تكون فيه معطيات اعماله عليه وحده بل على غيره ايضا، سيتقيد حق بكر في العمل بمقتضى عقائده، بقيود وشروط لا علاقة لها باشكالية التسامح (واعتقد ان الذين تطرقوا لهذه القيود والشروط عند مناقشتهم لقضايا التسامح، خلطوا بين المباحث التي كان يجب ان تفرز عن بعضها، ودخلوا عن غير وعي في اشكالية الحرية وتخومها).

د ـ على مستوى التقنين

عدم التسامح على مستوى التقنين، يعني أن المقننين يخلعون الطابع القانوني على اسلوب حياة يعتقدون صوابه، ويطالبون كل المواطنين بانتهاج هذا الاسلوب، ويعاقبون على تخطيه أو مخالفته.

ذكرنا في الفقرة (ج) فكرة يمكن تكرارها هنا بعينها، ولأن الدليل المطلوب الاتيان به هناك، مطلوب سوقه هنا ايضا، وما من أحد يقوى عليه، فلا مندوحة من التسامح على مستوى التقنين ايضا. وهذا التسامح:

اولا: تأخذ العقائد الآفاقية الفعلية الصادقة بنظر الاعتبار، بلا أي اهتمام بالرأي العام وميول المواطنين.

ثانيا: تستبعد العقائد الآفاقية الفعلية الكاذبة، من دون أي تقيد بالرأي العام.

ثالثا: فيما يتصل بسائر العقائد، أي الآفاقية القوية، والانفسية، يسأل مواطنو المجتمع الذين تطالهم اضرار تطبيق القوانين ومنافعه، وتتحول العقيدة التي يوافق عليها الجميع أو الأكثرية الى قانون.

فيما يتصل بالعقائد الآفاقية الفعلية، يقتضي طلب الحقيقة عدم الاحتكام الى الرأي العام، وفيما يخص العقائد الآفاقية القوية، والعقائد الانفسية يستلزم طلب العدالة الاحتكام الى الرأي العام. والديمقراطية بهذا المعنى تمثل حصيلة التسامح على مستوى التقنين، والشكل الوحيد من اشكال الحكم الملزم لنا معرفيا ـ اخلاقيا.

ولا ريب، ان الاقلية من المواطنين اذا لم تستسغ في النظام الديمقراطي، بعض القوانين المصادق عليها، فلا مفر امامها سوى الرضوخ لهذه القوانين، وهذا يجعلهم وكأنهم لم يعاملوا بالتسامح، بيد أن سلبية الديمقراطية هذه ليست بالدرجة التي تصرفنا عن هذا النظام الحكومي، خصوصا وأن انظمة الحكم الاخرى مثقلة بدرجات اعلى من هذه السلبية.

هـ ـ الاسئلة الكبرى

من بين العقائد الانطولوجية، واضح ان العقائد الخاصة بقضايا الحياة قبل الدنيا وبعدها، وعوالم ما بعد الطبيعة، تصنف على العقائد الآفاقية غير الفعلية.

ومن بين العقائد التقييمية، تعد العقائد الخاصة بالقيم الذاتية ضمن مجموعة العقائد الانفسية.

ومن بين العقائد الوظيفية، ما من شك ان ما يتعلق بالوظائف الاخلاقية ليس من نوع العقائد الآفاقية الفعلية.

هذه الاحكام الثلاثة بالذات من فئة الاحكام التجريبية ـ التاريخية. ومعنى ذلك ان التجربة والتاريخ يشهدان ان أياً من هذه العقائد المذكورة، فليست حصاد دليل منيع غير مدخول.

بالنظر لهذا، يتجلى بوضوح ان ايا من عقائدنا الشمولية الرئيسة المرتبطة باسئلة من قبيل: من أين جئنا؟ الى اين سنذهب؟ لماذا جئنا؟ هل هناك عالم او عوالم اخرى وراء الطبيعة أم لا؟ هل الله موجود أم لا؟ هل لعالم الوجود من هدف أم لا؟ هل نظام العالم

نظام اخلاقي أم لا؟ ما هو معنى الحياة؟ والأهم من كل شيء؛ ماذا يجب علينا ان نفعل؟ ليست وليدة برهان قاطع غير مدخول.

قد يقال ان الذين يتلقون اجابات هذه الاسئلة الهامة عن طريق دياناتهم، ليست بهم حاجة الى نحت برهان قاطع غير مدخول، لصالح كل واحدة من اجاباتهم، فبما ان كتبهم المقدسة لا تكتنف الا الحق، وفيها اجابات وافية عن الاسئلة المنظورة، اذن فهذه الاجابات هي الحق.

يجب القول في معرض التعليق على هذا الكلام أن صاحبه اعفى نفسه من تقديم براهين حاسمة على كل واحدة من تلك المعتقدات، لكنه اخذ على عاتقه اعباء البرهنة على ثلاث قضايا:

اولا: الحجية المعرفية لكلام من تنسب اليه الكتب المقدسة.

ثانيا: التوثيق التاريخي لهذه الكتب.

ثالثا: القيمة الهرمنيوطيقية لما يفهمه هو من قضايا الكتب المقدسة وعباراتها.

ولا يمكن ان يكون أي من هذه الأمور الثلاثة في عداد المدعيات الآفاقية الفعلية، انما ثلاثتها من المدعيات الآفاقية الكامنة غير الفعلية.

والحق اننا لا نتعامل مع معتقدات وقضايا آفاقية فعلية، الا في الرياضيات والمنطق، واجزاء من العلوم التجريبية الطبيعية، واجزاء اصغر من العلوم التجريبية الانسانية، مضافا الى مساحات غير واسعة من العلوم التاريخية.

المسلمون في عالم عدائي

د. عبد المجيد الشرفي*

لقد اخترنا عمداً هذا العنوان لأنه يعبر في نظرنا عن الشعور العام لدى المسلمين وهم يواجهون مشاكل العصر الحديث بكل تعقيداته. وكيف لا يشعر المسلمون بهذا العداء وهم يرون عدداً من بلدانهم تصنفها القوة العظمى في عصرنا في «محور الشر»، بل إن هذا المحور الشرير المزعوم لا يحتوي ـ باستثناء كوريا الشمالية ـ إلا على بلدان إسلامية؟ وليس هذا الوضع جديداً في الحقيقة كل الجدة، فمنذ القرن التاسع عشر بالخصوص وانتشار المد الاستعماري الأوروبي لم يعد ميزان القوى الدولي في صالح العالم الإسلامي، فتساقطت البلاد الإسلامية الواحدة تلو الأخرى تحت وطأة الاحتلال العسكري المباشر تارة، والتبعية السياسية والاقتصادية المباشرة أو غير المباشرة تارة أخرى.

ولن نتمكن من فهم هذا الواقع المرير وتجاوزه إلا إذا تعمقنا في تبين أسبابه الداخلية، القريبة والبعيدة، ولم نقصر نظرنا على العوامل الخارجية. ذلك أنه من المعروف أن القوي لا يتسلط إلا على الضعيف، أي على من يمكنه من التسلط، لعجزه عن مقاومته بسلاحه أو بسلاح مناسب أقوى منه. ولقد كان سلاح الغرب منذ نهضته في القرن الخامس عشر سلاحاً جديداً، قوامه العلم ونبذ الأوهام، والتصدي لصعوبات الطبيعة والحياة بالوسائل الملائمة، وهي تقتضي فيما تقتضيه تنظيماً للمجتمع على أسس جديدة، تحرر الطاقات الكامنة في أفراده فتخلصهم من مختلف المكبلات

---

* ورقة مقدمة إلى مؤتمر «الإسلام والسلام العالمي» ٢٩ـ ٢٠٠٢/١٠/٣٠. المركز الدولي لحوار الحضارات في طهران. أستاذ في كلية الآداب بمنوبة ـ تونس.

والعوائق، ولا سيما ما يستند منها إلى مبررات دينية، وتدفعهم إلى المغامرة والإبداع، وكسر حدود المعرفة كما ضبطتها المؤسسة الكنسية على مدى القرون.

عندما كان الغرب يحقق ثورات معرفية متتالية، أدت داخل مجتمعاته إلى التصنيع والرفاه المادي، والديمقراطية السياسية وسيادة القانون وحقوق الإنسان. وأدت خارج تلك المجتمعات إلى الهيمنة الإمبريالية، وما جرته من ويلات على الشعوب المستعمرة، لم يرَ المسلمون في الغالب من الغرب إلا وجهه البشع، وعرفوا سلبياته أكثر مما استفادوا من إيجابياته، باستثناء فئة قليلة ظلت دوماً هامشية، ولم يُتح لها ـ أو هي لم تُحسن ـ أن تؤثر في أعماق مجتمعاتها. وفعلاً، يمكن تصنيف ردود الفعل التي وسمت المثقفين وعموم الناس، وبصرف النظر عن التفاوت الكبير الموجود بين البلدان الإسلامية، إلى ثلاثة أصناف كبرى تحتوي هي بدورها على عدة فروق، ولكنها لا تغير تغييراً جذرياً توجهاتها الأساسية:

١ ـ موقف المحافظة:

الموقف الأول والأوسع انتشاراً هو موقف المحافظة، ومرده إلى الجهل بحقيقة الآخر، والاحتراز من القيم الجديدة التي جاء بها، على أساس أنها غربية المنشأ، يراد فرضها على المسلمين، لإبعادهم عن دينهم وهويتهم. ويصاحب هذا الرفض نوع من التقوقع والانكماش، أو الاكتفاء الذاتي، مثلما يلازمه رضى عن النفس لا يدعمه الواقع المعيش، ولكن يُلتجأ فيه إلى المنطق التآمري الذي يرى الأعداء في كل مجال، حتى حيث لا مجال للعداوة. وعلى هذا الصعيد، تجدر الملاحظة أن رجال الدين عموماً، «العلماء، والفقهاء وشيوخ الطرق الصوفية» وسائر المنتمين إلى المؤسسة الدينية، الذين يرون أنفسهم مؤهلين دون غيرهم ـ أو على الأقل أكثر من غيرهم ـ ليكونوا الناطقين باسم الإسلام، والمعبرين عن الإرادة الإلهية، هم أبرز الممثلين لهذا الموقف المحافظ. ذلك أنهم الوريثون لسنة ثقافية عريقة، منغلقة على ذاتها، ولا تتفاعل مع الواقع بقدر تعاملها مع النصوص. وهم يجهلون في العادة أنهم إنما يفهمون النصوص التأسيسية عبر شبكة من التأويلات التاريخية المدونة في النصوص الثواني، وخصوصاً نصوص التفسير والفقه، ولا يدركون أن تلك التأويلات ثمرة جدلية قامت في عهود

الإسلام الأولى، بين ما أتى به الدين الجديد، وما وفد من الثقافات والحضارات الموجودة في ذلك العصر، أو التي اضمحلت وتركت رواسبها، أي على الأخص حضارات ما بين النهرين وفارس والهند واليونان ومصر الفرعونية. وتبعاً لذلك فهم أقل إدراكاً لضرورة التفاعل مع الآخر أخذاً وعطاء، في البحث عن حلول للقضايا غير المسبوق إليها، والتي هي نصيب كل المجتمعات مهما اختلفت أديانها وثقافاتها.

ولا نحسبن أن المحافظة تعني ـ رغم وهم أصحابها أو ادعائهم ـ التماثل المطلق بين إنتاج القدماء وإنتاج المحدثين. فهم، مثلهم في ذلك مثل كل من يسترجع بضاعة قديمة، ينحطون بالضرورة عن مستوى الموروث، ولا ينفكون بالتأكيد ينتقون منه ما يستجيب ولو جزئياً لحاجاتهم الراهنة وحاجات معاصريهم، الشعورية منها والمعرفية والتنظيمية. وهم على كل حال ـ وفي الوقت الذي يرفضون فيه الغرب ـ واقعون عن غير وعي في التأثر بعدد من آرائه وقيمه، على عكس ما يؤكده خطابهم.

٢ ـ موقف *الإصلاح أو السلفية الجديدة*:

الموقف الثاني الذي ظهر منذ منتصف القرن التاسع عشر في بلدان إسلامية مخصوصة، لا في كامل العالم الإسلامي، ثم انتشر إلى حد ما في النصف الأول من القرن العشرين، هو ما ينعت عادة بالإصلاح أو بالسلفية الجديدة. ويتميز عن الموقف الأول بأن أصحابه واعون كل الوعي بالتفوق الغربي وبتخلف المسلمين، ولذا كان همهم البحث عن أسباب ذاك التفوق وهذا التخلف، فوجدوها في تعلق الغربيين ـ رغم اختلافهم في العقيدة ـ بمقتضيات الإسلام، وابتعاد المسلمين عنها في قرون الانحطاط والتقليد. وهو ما تلخصه أحسن تلخيص قولة الشيخ محمد عبده الشهيرة: «وجدت هناك إسلاماً بدون مسلمين، وهنا مسلمين بلا إسلام». وهكذا تركزت دعوتهم على العودة إلى منابع الدين الصافية مجسمة في سيرة السلف الصالح، والإعراض عن «القشور» التي تراكمت عبر العصور على لب الإسلام فحولته إلى تدين يستمسك بالأشكال الخارجية، ويتسم بالتواكل والتعصب.

ولئن مثّل هذا الاتجاه حركة إيجابية بالنسبة إلى موقف المحافظين، فإنه لم يجرؤ على إعادة النظر في العديد من المسلمات التي كانت إفرازاً لظروف المسلمين في عهد ازدهار حضارتهم، وليست ـ كما يظن الكثيرون ـ من مقتضيات الدين. إن دفاعهم

عن السلف كان غبطاً لحق الخلف في الاستقلال بالرأي، فضلاً عن أنهم تمثلوا لذلك السلف صورة مثالية لا تعكس الواقع التاريخي والصراعات ذات الصبغة البشرية التي انخرط فيها المسلمون منذ وفاة الرسول، وهكذا وقعوا في ما سماه بعضهم «الانغماش» الذي هو خليط من الانغماس والانكماش[١]، في توفيقية زائفة لم يكن من شأنها أن تعمر طويلاً، فلا غرابة أن خرجت من رحم هذا الإصلاح النزعات المنعوتة عادة بالأصولية، وما هي في الحقيقة بأصولية، بل هي نزعات سياسية اجتماعية توظف الدين للاحتجاج على الواقع المهين الذي تعيشه الفئات الاجتماعية الناقمة التي هي ضحية التحديث المنقوص، وتظن أنها قادرة على تغييره نحو الأفضل بمجرد وصولها إلى الحكم، ومن ثمة انساق البعض منها ـ في أفغانستان ومصر والجزائر مثلاً ـ إلى العنف والإرهاب، اللذين طبعا سلوك الإسلامويين في العقدين الأخيرين بالخصوص.

٣ـ موقف الانبهار بالحضارة الغربية:

الموقف الثالث اتخذه الكثير من النخب التكنوقراطية، وعدد من المثقفين في البلاد الإسلامية، وتتمثل خاصيته الجوهرية في الانبهار بالحضارة الغربية انبهاراً كاملاً، والارتماء في أحضانها دون تمييز بين محاسنها ومساوئها، والتنكر للمقومات الذاتية، وطنية كانت أو لغوية أو ثقافية أو غيرها. ولعل ما بقي يشدهم إلى بيئاتهم الأصلية، علاوة على المصالح والإلف والعادة، هو الانتماء الديني، ولكن تدينهم عاطفي بالأساس، ولا يختلف في أغلب الأحيان عن أشكال التدين السائدة، ولذا تجدهم يعيشون في عالمين مختلفين أشد الاختلاف، ويعانون نوعاً من انفصام الشخصية المولد للعقم والتذبذب. ومهما حاول هؤلاء الانغماس في الغرب فإنهم في الواقع لم يستوعبوا كل دروس الحداثة الغربية، وأهم مقتضياتها عدم التقليد، لا للماضي ولا للآخر أياً كان.

عوامل العجز الأساسية

ويجدر بنا في هذا المستوى، وقد اتضحت لنا الصلاحية المحدودة لهذه المواقف

١ـ د. عبد الخالق عبد الله، العولمة ومحاولة دمج العالم، ضمن الكتاب الجماعي، الإسلام والغرب: صراع في زمن العولمة، كتاب العربي عدد ٤٩، الكويت، يوليو ٢٠٠٢، ص ٩٨.

المنتشرة بين المسلمين على اختلاف أوضاعهم، أن نحاول تبين العوامل الأساسية لعجزهم إلى حد الآن عن التصدي بنجاعة للتحديات التي يواجهونها. ولا شك أن الأسباب عديدة، متنوعة، مستعصية على الحصر، ورغم ذلك فإن ثلاثة منها تبدو لنا حاسمة أكثر من غيرها:

١ـ السبب الأول فيما نرى هو فشل البلدان الإسلامية في مجاراة الانتقال الذي حصل في أوروبا وأمريكا واليابان نحو المجتمع الصناعي، بكل ما يترتب على التصنيع من آثار في عقلنة السلوك والتفكير ونظام المجتمع، وفي التعامل مع الزمن، والنظرة إلى الكون عموماً. إن هذا السبب بنيوي في الدرجة الأولى، لأن المجتمعات الزراعية التقليدية، وما قبل الصناعية، تغلب عليها المحاكاة، وتقل فيها فرص الخروج عن المألوف، بينما يكون الإبداع والجري وراء الجديد وغير المكرر من مستلزمات نمط الإنتاج الصناعي. ولئن فشلت البلدان الإسلامية في هذه السيرورة فذلك راجع إلى عدم وعي نخبها بضرورة التغيير، وهي التي كانت، نظراً إلى انتمائها إلى الطبقة الإقطاعية أو شبه الإقطاعية، المستفيد في المقام الأول من نمط الإنتاج التقليدي، وراجع كذلك إلى حد بعيد إلى موقع هذه البلدان الجغرافي القريب من أوروبا، مما خول لها التحكم بسهولة في مصيرها، وإلى العراقيل التي وضعتها القوى الاستعمارية في وجهها، حتى لا تزاحمها في بضائعها المصنعة، وحتى تستطيع تحويلها، بعد أن تقاسمت فيما بينها مناطق النفوذ، إلى أسواق لترويج إنتاجها فيها، حسب الشروط التي تمليها هي بمفردها، وتتمكن من نهب خيراتها الطبيعية واستغلالها بأبخس الأثمان. ومن هنا لم تنفك الهوة تزداد عمقاً واتساعاً بين العالم الإسلامي والعالم الغربي في الميادين العلمية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، وأصبح المسلمون، منذ أن استحكمت صلتهم بالغرب في هذه الظروف المتسمة بعدم التكافؤ، يلهثون بدون نتيجة تذكر وراء اللحاق بركب الحضارة الحديثة الذي ما فتئ يبتعد عنهم، وهو ما يولد لديهم مشاعر الكراهية للآخر المتغلب من جهة، ومشاعر الإحباط واليأس من قدراتهم الذاتية من جهة أخرى.

٢ـ السبب الحاسم الثاني يتمثل في رأينا في إقبال المسلمين على الاستفادة من ثمار الحضارة الحديثة، ومن منتجاتها المادية المختلفة، مع الفصل بين هذه الخيرات والشروط الموضوعية التي أنتجتها. إن التقدم الذي عرفه الغرب أتى بعد صراع مرير ضد البنى القديمة التي كانت تهيكل المجتمع، وخاصة مع الكنيسة، ومع الإقطاع.

وأدى ذلك الصراع ـ من جملة ما أدى إليه ـ إلى التخلي عن الانتماء الديني معياراً في تحديد هوية الفرد ومنزلته في المجتمع، فحل محله الانتماء القومي إلى ما يسمى بالدولة ـ الأمة ذات الحدود الثابتة، والتي تسري على مواطنيها نفس القوانين، بقطع النظر عن أي اعتبار آخر ديني أو عرقي، خلافاً لما كان عليه الأمر في منطق الإمبراطورية الذي كان سائداً من قبل، وليس من باب الصدفة أن كانت المنطقة الأوروبية تعتبر العالم المسيحي عندما كانت الكنيسة عنصراً فعالاً فيه، فأضحت تسمى بعد إزاحة التأثير الديني المباشر العالم الغربي دون إحالة على صفته المسيحية السابقة[1]. ولقد عرف العالم الإسلامي إبان احتكاكه بالغرب بذور الدولة ـ الأمة، وهو لم يستكمل بعد بناءها، ولكنه لم يستخلص من هذه الصيغة الجديدة في النظام السياسي كل نتائجها، مثلما لم يستخلص ما تمليه قواعد الاجتماع الجديد، من تركيز على قيمة الفرد، واعتبار لحقوقه المدنية في المساواة وحرية التعبير والتنظيم، وفي التمثيلية الديمقراطية. وأخطر ما عجز عن تبنيه هو الفكر القائم على محورية الإنسان والمراهنة على كفاءته العقلية في مواجهة مشاكل الحياة النظرية والعملية.

٣ـ أما السبب الثالث فمتين الصلة بالثاني، وإنما نفرده بالذكر نظراً إلى أهميته وخطورته إلى اليوم، ونعني به عدم مواكبة النظام التعليمي في البلدان الإسلامية للتغيرات التي فرضتها الحداثة، باعتباره أن هذه الحداثة غربية لا كونية، وأن ما يصلح للغرب لا ينطبق على خصوصياتنا الثقافية. وفي ذلك كما لا يخفى غفلة عن أن الحضارات تنشأ دائماً في إطار جغرافي محدود، ولكنها امتداد للحضارات السابقة وتجاوز لها في آن واحد، ولا يمكن مجاراتها وجني ثمارها من غير امتلاك عناصرها المكونة كلها، ولا سيما الذهنية منها. وهكذا استمر المسلمون في اجترار حلول الماضي، والتشبث بحرفية النصوص، وفي الاعتماد على الحفظ، وسلطة الشيوخ، دون إيلاء الحس النقدي والتفكير الحر والمغامر في اكتشاف المجهول المكانة الأولى في مشاغلهم، وتربية الناشئة عليه منذ نعومة أظفارهم. وبعبارة أخرى فإن الاختلاف والتعددية لم يُعتبر البتة عامل ثراء، بل عوملا دوماً على أنهما عاملا فرقة وتشتت،

١ـ لكننا نلاحظ رغم ذلك أن الغرب الذي كان يتغنى بأصول حضارته اليونانية ـ الرومانية أصبح يشير ـ منذ قيام دولة إسرائيل وتعاظم التأثير الصهيوني في الغرب ـ إلى جذور حضارته اليهودية ـ المسيحية!

وعنصرا ضعف ووهن. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن تسود العقلية الإقصائية علاقاتهم فيما بينهم وعلاقاتهم بالآخرين: المالكية يقصون أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى، والحنابلة يقصون الأشاعرة، وأهل السنة يقصون الشيعة... الخ، والعكس بالعكس، فضلاً عن انتشار المواقف التكفيرية، وإقصاء بعض الجماعات التي تدّعي أنها إسلامية لعموم مواطنيها الذين يقرون بالشهادتين، بدعوى أنهم يعيشون الجاهلية. أما الإسلام الذي يدعون إليه، ويدافعون عنه، ولو بالعنف المادي والمعنوي، فهو الذي يفرض على المرأة الغياب، ويحصرها بين جدران البيوت، وتُقطع فيه يد السارق، ويُجلد الزاني وشارب الخمر، وما إلى ذلك من مسائل تتعلق بظاهر الدين وبعده الاجتماعي، ولكن لا أثر فيها لما يؤسس عقيدة سليمة منسجمة مع معارف العصر، أو سلوكاً مستقيماً خالياً من الرياء والنفاق، كما لا أثر فيها ـ عدا شعارات فضفاضة جوفاء من قبيل «الإسلام هو الحل» و «القرآن دستورنا» ـ للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحيوية الملموسة، من مثل قضايا النزوح من الأرياف، وتوفير الشغل والمسكن والتعليم والرعاية الصحية للجميع، وتعصير وسائل الإنتاج والاعتناء بزيادته، كمّاً وكيفاً، وترشيد مسالك التوزيع في مدن تعج بملايين السكان، وضمان الحقوق السياسية للمواطنين، والتداول السلمي المنظم على الحكم، وإيلاء البحث العلمي النظري والتطبيقي ما يستحقه من مكانة مركزية في كل عملية تنموية... وبإيجاز شديد فإن تفكير المنظرين انصب على ما يجب على المسلم فعله أو تركه، بصفته مكلفاً، لا على ضمان ما له من الحقوق غير القابلة للمساومة بأية ذريعة.

الرهانات الحقيقية في العنف رهانات دنيوية

إذا ما استحضرنا خصائص الوضع الذي يعيشه المسلمون منذ قرنين أو ثلاثة قرون، وأسباب هذا الوضع الذاتية والخارجية، أمكن لنا النظر بعين فاحصة، لا بالأهواء، ولا بالأماني، إلى الموضوع الذي يشغلنا اليوم، وهو «الإسلام والسلام العالمي». ونبادر بالتأكيد على أن القول بأن الإسلام دين السلام، أو بأنه دين العنف والحرب، قول لا معنى له في رأينا، وهو طرح للقضية مغلوط من الأساس، لأنه تعبير عن نظرة ماهوية إلى الدين يكذبها الواقع والتاريخ. ويكفي في هذا المضمار أن نعود إلى مفهوم الجهاد في

الإسلام لنرى أنه كان جهاداً دفاعياً في العهد النبوي، ثم انقلب إلى جهاد هجومي زمن الفتوحات، فأوّلت غزوات النبي على ضوء هذا التوجه الذي اقتضاه بناء الإمبراطورية الإسلامية، مثلما تم تأويل ما ورد في الوحي عن القتال، من غير اعتبار لظروف التنزيل التي كان فيها الإسلام مهدداً في وجوده ذاته، ومدافعاً عنه، لا طالباً للتوسع وجلب الغنائم والإماء والعبيد. وقس على ذلك ما حصل في تاريخ المسيحية، فقد كانت مضطهدة في العقود الأولى من تاريخها، حتى إذا ما أضحت دين الإمبراطورية الرسمي انقلبت إلى ممارسة للقتال «المشروع» وتنصير الناس بالقوة. كذا كان شأنها مع السكسونيين قديماً، وكذا استمر شأنها إلى مطلع العصور الحديثة مع مسلمي الأندلس الذين خيّروا بين الهجرة والتنصر، ومع سكان أمريكا الأصليين الذين قتلوا تقتيلاً وأبيدوا بالملايين[١].وهو ما ينطبق كذلك على اليهودية في فترات مختلفة من تاريخها، وخصوصاً قبل بروز الإيديولوجيا الصهيونية وبعده. فهل يصح الادعاء أن ديناً من الأديان سلمي أو عنيف في جوهره؟ إننا واثقون من أن أتباع الدين هم الذين يكونون دعاة سلم حيناً، ودعاة حرب حيناً آخر، هم الذين يوظفون الدين لخدمة مآرب ليست دينية، مهما حاولوا أن يضفوا عليها من لبوس ديني. فالدين في كلتا الحالتين يُستعمل مبرراً لاختيارات ذات صبغة سياسية و/أو اقتصادية و/أو عسكرية، والرهانات الحقيقية رهانات دنيوية، وإن تلبست بالدين، واستند أصحابها إلى نصوصه المقدسة ينتقون منها ويؤولون حسب دوافعهم وأغراضهم.

ورغم ذلك فإن كل ملاحظ منصف يقر بأن المسلمين قد مارسوا عبر تاريخهم من ضروب التسامح تجاه مخالفيهم في العقيدة ما يعسر العثور على مثيله في تاريخ أتباع الديانات الأخرى. وهذا السلوك متأثر ولا بد بطبيعة الرسالة المحمدية، رسالة الرحمة، ورسالة عدم الإكراه في الدين. وبقدر ما كيّف الإسلام سلوك المسلمين في هذا الاتجاه فإنه لم يكن قط دين الانهزام والقبول بالظلم والعدوان، وهذا بالذات هو ما لا يرضي مالكي القوة في عصرنا، وهو في تقديرنا السبب الرئيسي في حملة التشويه التي يتعرض لها الإسلام في الغرب، على أعمدة الصحف السيارة وشاشات التلفزة، وحتى

١ـ أنظر في هذا المجال: Eduardo Galeano, Les veines ouvertes de l'Amérique latine, Paris, Plon, Collection Terre Humaine, 1981 (الطبعة الأصلية بالإسبانية سنة ١٩٧١).

في أدبيات المختصين المزعومين في الشؤون الإسلامية. ونحن لا ننكر أن في سلوك بعض المجموعات الإسلاموية ما يوفر أدلة دامغة على الانحرافات التي ترتكب باسم الإسلام، والتي يكون المسلمون أنفسهم في مقدمة ضحاياها، ولكننا لا نقبل تعميم هذه الانحرافات لتشمل سائر المسلمين بصرف النظر عن مدى تعاطفهم معها أو معارضتهم لها. ولا يجوز لنا في الآن نفسه ـ من باب الدفاع عن كياننا وكرامتنا ومصالحنا معاً ـ أن نتغافل عن وجود مخطط مبيت يستهدف القضاء بطريقة أو بأخرى على كل الذين لا تنطلي عليهم دروس المدنية التي يراد تلقينهم إياها، وفرضها عليهم بالترغيب طوراً والترهيب طوراً آخر، فيقاومون الصلف والعنجهية الغربيين، ويجرؤون على التصدي للأشكال القديمة والجديدة من استعمار الشعوب واحتلال أراضيها، ونصب القواعد العسكرية الأجنبية فيها، واستغلال خيراتها.

الوسائل الكفيلة بالخلاص من التهميش

من البديهي أننا لا نملك في الظرف الراهن الوسائل التي نحمل بها الطرف المقابل على تغيير مخططاته ومواقفه إزاءنا، وإذن فالمعركة الحقيقية المنتظر منا خوضها هي معركة متعددة الجبهات والميادين، إلا أنها كلها في اتجاه أنفسنا في المقام الأول. ونريد في هذا الصدد أن نقف على الجوانب الرئيسية التي تبدو لنا الكفيلة أكثر من غيرها بتخليصنا من التهميش الذي يتهددنا في حلبة الحضارة القائمة:

١ ـ التحلي بالواقعية:

لعل التحلي بالواقعية في الفكر والعمل من أوكد الواجبات، والواقعية تقتضي التخلي عن الإطلاقية التي تسم في الغالب أحكامنا حين يكون الغير موضوعها. فالآخر الغربي ليس ملاكاً و لا شيطاناً، إنه مثلنا إنسان تحركه العواطف، وتوجهه المصالح، علاوة على ان الغرب ليس كتلة واحدة، بل فيه الأخيار والشريرون، والأصدقاء والأعداء، ومشعلو الحرب وأنصار السلام، إلى غير ذلك من الأصناف التي لا يخلو منها مجتمع بشري على وجه البسيطة. والواقعية تقتضي كذلك تنسيب الأمور وردها إلى عللها الصحيحة، إذ ان قوانين العمران البشري تنطبق على الجميع، وهي أقوى من إرادة الأفراد ورغباتهم، ومتى تعوّد المرء على هذا التنسيب فإنه سيطلّق بالضرورة الوثوقية المنتشرة في أوساط أشباه المتعلمين، سواء ما تعلق منها بالموروث من

المعتقدات والآراء غير المربوطة بظروف نشأتها وتطورها، أو ما تعلق بالقوانين العلمية معزولة هي أيضاً عن تاريخيتها. ومعنى ذلك بالخصوص أنه لا مجال للإبقاء على الثنائيات الطاغية على التفكير، من أمثال إسلام ـ غرب، ودين ـ علمانية، وشريعة ـ مجتمع مدني. فكل مفهوم من هذه المفاهيم يحتمل قراءات وتوظيفات لا حصر لها من جهة، والخيار في العادة مستحيل بين عناصر هذه الثنائيات من جهة ثانية، بينما هي ظواهر متفاعلة تقوم العلاقة بينها على جدلية مستمرة. وهذا لا يعني بالطبع الوقوع في النسبوية العقيمة، واعتبار الحق والباطل صنوين، والخير والشر متساويين، أو القبح والجمال متماثلين، فلا يسقط في براثن هذه النسبوية إلا المنبتّون الذين فقدوا الشعور بجذورهم، ولم تتضح أمامهم السبل والآفاق.

٢ ـ التحلي بالعقلانية:

لا تحتل العقلانية في خضم هذه الواجبات مكانة أدنى من الواقعية، بل لعلهما توأمان لا ينفصل أحدهما عن الآخر إلا في مستوى العرض وحسب. إن مطلب العقلانية لا محالة شاق طويل، لا سيما بالنسبة إلى من عاشوا القرون الطويلة تعشش في أذهانهم الأوهام والأساطير، ولا ينظرون إلى الظواهر الطبيعية والاجتماعية بنظر العقل، فتنطلي عليهم الشعوذة، ولا يدركون ما وراء الأقنعة الزائفة الحاجبة للحقيقة ولواقع الأمور، ويردون كل شيء لا يقدرون على تفسيره إلى قوى غيبية تتجاوز مؤهلاتهم، لأنهم لم يتربوا على الإيمان بالسببية، وعلى رصد الأسباب والعلل التي هي في متناول البشر، ولا تنتظر سوى من يكشف عنها بالمناهج العلمية الراسخة، والوسائل الاختبارية المناسبة. إن اعتماد العقلانية هو الذي يفسر أكثر من غيره الاكتشافات العلمية الباهرة، التي شهدها العصر الحديث في شؤون الإنسان والمجتمع، كما في شؤون الطبيعة، ويفسر الاختراعات التي لم تنفك وتيرتها تتسارع تحت أعيننا، ونحن غافلون ـ إلا من رحم ربك ـ عن توخي السبل التي تمكننا من الإسهام فيها على قدر طاقاتنا الهائلة المعطلة، لا مجرد التنعم بثمراتها على نطاق أقلية محظوظة تعجز عن بلوغه المجموعة الواسعة، فيولّد ذلك في نفوسنا النقمة، ويرمي بها في أحضان تجار الأوهام، وكل من يعدها بالمستقبل الأمثل، دون بذل الجهد الملائم. والأدهى من ذلك أن كل يوم يمر دون توخي هذه السبل الموصلة، وعلى رأسها العقلانية، إنما يزيد من

ضعفنا وتأخرنا، لا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية فقط، من حيث ارتفاع مستوى المعيشة والدخل الفردي، وتأمين التعليم والصحة، والتغطية الاجتماعية، وما إلى ذلك من معايير التقدم، بل على المدى القصير في ما يخص استقلال قرارنا السياسي وأمننا الداخلي ومناعة شعوبنا.

٣ـ التربية على التعددية وإشاعتها في الفكر والحياة:

لقد ركز العديد من المفكرين المسلمين منذ القرن التاسع عشر على ضرورة إصلاح نظام الحكم المتسم بالجور والاستبداد وعدم الاحتكام إلى قانون، وكانوا يطمحون في كثير من الأحيان إلى أن يتولى هذا الحكم ـ في فترة أولى على الأقل ـ مستبد عادل. وكان المثل الأعلى لدى أهل السنة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ولدى الشيعة الإمام علي بن أبي طالب، رغم الاختلاف الجذري بين المعطيات الثقافية والديمغرافية والسياسية وغيرها في بداية الدولة الإسلامية وفي عصرنا الحاضر. وما زال هذا الحنين يراود فئة غير قليلة من ذوي الثقافة التقليدية بالخصوص، وإن فرضت النماذج الديمقراطية الحديثة نفسها شيئاً فشيئاً على الضمير الإسلامي على غرار ما فرضت نفسها على الضمير البشري عموماً. ولا يختلف اثنان في هذا الصدد في أن نظم الحكم في البلدان الإسلامية بعيدة عن الاستجابة لهذا المقتضى المحوري من مقتضيات الحداثة، وأن المسلمين يعاملون في أغلب الحالات على أنهم رعايا يُمَنّ عليهم بالأمن والاستقرار والرفاه ـ وكلها بالطبع أمور نسبية، ونتيجة كدح الأغلبية من السكان، لا مزية من رجال السياسة ـ أكثر مما يعاملون على أنهم مواطنون يتمتعون بحقوق، وقادرون على فرض إرادتهم على الحكام، وعلى تغييرهم عند الاقتضاء. وعلى هذا الأساس تبقى الديمقراطية قيمة أساسية ومطلباً ملحاً، لا يرجى أي خير في تأجيلها، أو الالتفاف عليها عند الممارسة، بدعوى خصوصية إسلامية مزعومة، أو عدم بلوغ الشعوب مستوى من النضج يؤهلها لحكم نفسها بنفسها وعن طريق ممثليها المنتخبين. وربما لم نجاوز الصواب حين نؤكد أن للغرب مصلحة في بقاء الحكم في البلاد الإسلامية على ما هو عليه من عدم التمثيلية، لأنه يكون إذ ذاك قابلاً لما يفرضه عليه، وذاك نقيض مصلحة الشعوب في أن تكون كلمتها هي الأخيرة، وأن تتصدى بفعالية لشتى الضغوط.

ولئن ألمحنا من جهة أخرى إلى أن التعددية مرفوضة في رأي عامة الناس، لا عند الحكام فقط، فإن تجسيمها والتربية عليها أمر ملح، هو كذلك عن طريق القوانين التي تحميها، وعن طريق وسائل الإعلام والتثقيف والتعليم. فالدولة ينبغي أن تكون هي المسؤولة عن هذه التعددية، وهي لا تستطيع القيام بهذا الواجب ما لم تعامل كافة مواطنيها على قدم المساواة، بصرف النظر عن اختياراتهم العقدية والأخلاقية والسياسية، لا حدود لحريتهم إلا حرية الآخرين. وبعبارة أخرى ينبغي أن تكون الدولة محايدة، وراعية لمصالح الكافة دون ميز من أي نوع كان، وبالخصوص، دون أن تسبغ على نفسها رداء الدين، لأن الدين هو دوماً الخاسر في هذه العملية، ويكون هو الخادم للدولة عوض أن تكون الدولة في خدمته. ولقد كان للدولة الدينية ما يبررها في الماضي، لأن كافة المؤسسات المجتمعية، من الأسرة إلى جهاز الحكم، كانت في حاجة إلى المشروعية الدينية ليقبلها الأفراد عن طواعية، وتكتسب صفة البداهة. ولكن تقدم المعرفة البشرية كان كفيلاً بنزع القناع عن الصبغة البشرية الخالصة لهذه المؤسسات، وقد آن الأوان ليستخلص المسلمون هذا الدرس، فلا يعتبرون العلمانية إيديولوجيا هدّامة غريبة عن الإسلام، بل يعتبرونها على حقيقتها بما هي سيرورة اجتماعية تسمح بالاختيار الواعي المسؤول[1]، وإن كانت عدوة لشيء ما، فلكل توظيف للدين مفروض وغير مشروع.

٤ ـ *إعادة النظر في ما يعشش في الأذهان:*

إن القضايا العالقة التي كنا بصدد الإشارة إليها ليست بدون شك كل القضايا التي يتعيّن على المسلمين مواجهتها، وما وقوفنا عندها إلا من باب التنبيه إلى أنه لا مخرج من حالة الوهن التي هم عليها الآن إلا بإعادة النظر بكل جرأة وشجاعة في العديد من المسلمات التي تعشش في أذهانهم وهم غافلون عن ضرورة مراجعتها، حتى إذا التقت جوانب من تحاليل الساعين من بينهم إلى تدارك الأمر قبل فوات الأوان، مع بعض الشروط التي يريد ساسة الغرب إملاءها لم تسمع إلا صوت المتهمين لدعاة التغيير، بأنهم متغربون، وبأنهم ليسوا سوى طابور خامس في خدمة أعداء الإسلام، من غير أن

١ـ انظر في هذا الصدد تحليلنا لهذه الظاهرة ومدى ملاءمتها للإسلام في كتابنا: لَبنات، تونس، ١٩٩٤، ص ٥٣ ـ ٦٨.

يأبه هؤلاء المتهمون باختلاف المنطلقات والغايات. وربما كان المحك الحقيقي لمدى الوعي بخطورة الوضع والاستعداد للمستقبل بأوفر حظوظ النجاح هو منزلة المرأة في المجتمع الإسلامي.

لقد كانت منزلة المرأة عبر التاريخ البشري وفي كل الحضارات منزلة دونية، نظراً إلى القوة العضلية التي يتمتع بها الرجل عليها. وتم التنظير لتفوق الرجال على النساء، ولامتيازاتهم عليهن، بالاستناد إلى مبررات دينية، عند الآشوريين واليهود والمسيحيين والمسلمين على حد سواء، ولذلك فُرض الحجاب على المرأة الحرة دون الأمة. ولم تأخذ هذه الحالة في التغير إلا عندما بدأت الآلة في تعويض القوة العضلية، ونشأت عن هذه النقلة النوعية قيمة المساواة بين الجنسين فافتكّت المرأة الاعتراف بنديتها، حيث انتشر التصنيع، وأصبح استغلال المؤهلات الذهنية على الوجه الأمثل هو معيار الحضارة الحديثة. وفي حين لا تسمح الشعوب المتقدمة لنفسها بأن تتنفس برئة واحدة، وأن تعطل نصف طاقاتها، ما زال المسلمون يتجادلون في شأن حقها في التعلم، والخروج من جدران البيت، والمشاركة في الحياة العامة بكل أوجهها دون قيد أو شرط، وكأنهم - بخلاف كل شعوب الأرض - يستطيعون الاستغناء عن الطاقات التي هم في أشد الحاجة إليها. وعندما يسعى الواعون منهم إلى تلافي هذا التعطيل المأساوي الانتحاري، ويلتقون في ذلك مع الغربيين الذين دخلوا بعد هذه المساواة، ولا يتصورون خلافها، يُرمَون بشتى النعوت، ويُعتبرون عاملين على هدم مقومات الإسلام وإذابة الهوية الإسلامية!

وحاصل الأمر عندنا أن العبرة ليست في نظرة الآخر إلينا، أو في مدى رضاه عما نفعل أو نترك، بل في ما يصلح لنا الآن وهنا. وقد يكون هذا الذي يصلح الآن مخالفاً لما ارتضاه أسلافنا، ولكن ليس كل ما ورثناه إيجابي يستحق البقاء، كما أنه ليس كل ما نلتقي فيه مع الآخر فاسد مفسد. ولعل أعوص مشكلة نعيشها أننا لا نتكلم لغة واحدة، بمعنى أننا نعيش في عوالم ذهنية متباعدة، ولا نستند إلى نفس المرجعيات القيمية الكبرى التي هي أساس الحياة المعاصرة، ولا نملك نفس الالتفاف الواسع، ونفس الإجماع شبه الكامل، اللذين حققتهما حولها في البيئات التي أنشأت الحداثة، فلم تشعر بأنها مفروضة عليها فرضاً، كما هو الشأن في بيئاتنا التي لم تسهم في إنتاج الحداثة وقيمها. ومن هنا لا مندوحة لنا عن أخذ التغييرات التي طرأت على مجتمعاتنا،

مثلما طرأت على سائر المجتمعات، بعين الاعتبار، ولا مهرب لنا عن الحوار فيما بيننا أولاً وأخيراً، بعيداً عن حملات الإقصاء والتكفير وكم الأفواه. فالخواء الفكري ظاهرة لا تحتملها الحياة، ولذلك ـ أحببنا أم كرهنا ـ تملأه الأفكار الواردة في صور كثيراً ما تكون ممسوخة مشوّهة، ومن البديهي أنه لا يمكن للفكر أن يبدع دون مقارعة الآراء بعضها البعض، ولا للحق أن ينجلي دون وجود الرأي والرأي المخالف. إن أي سنة ثقافية قائمة محافظة صلبة بطبيعتها، مثلها مثل جذع الشجرة، ولكنها لا تنمو ولا تزهر وتثمر إلا من أطرافها، ومتى منعنا الهامشي من التعبير فإننا كمن يقلّم أطراف الشجرة فيحكم عليها بالموت عاجلاً أو آجلاً.

٥ـ تحديث تأويل الرسالة المحمدية:

ويقيننا أن تحليلنا لواقعنا يملي علينا تحديث التأويل للرسالة المحمدية، بما يخلصها من رواسب التأويلات التاريخية، إذ بهذا التأويل الجديد نربط الصلة بما في موروثنا الاجتهادي من عناصر سلط عليها الحظر والتهميش، وبه وحده تكون الرسالة خطاباً دالاً لمعاصرينا، يخلق فيهم هوية متماسكة، ومنسجمة مع مقتضيات العصر المعرفية والإجرائية، لا وصفات نهائية جامدة، وإرثاً يحفظ ويتبرك به فحسب. وبذلك نتجاوز ردود الفعل العاطفية والانفعالية لنكون فاعلين في التاريخ، مؤمنين بكرامة الإنسان مهما كان جنسه ودينه، ومتبنين بدون احتراز لقيم العمل الخلاق، ولمبادئ الحرية والديمقراطية،ولأنظمة التربية، على الاستقلال الفكري، والحس النقدي، والبحث العلمي، ولمعايير الأداء الاقتصادي العالي الصارمة.

مسؤوليتنا في صنع السلام

و لا نظن أننا ابتعدنا بهذا التحليل عن موضوع «الإسلام والسلام العالمي»، فتطليق النظرة الماهوية يقتضي منا إعادة النظر في هذا العنوان ذاته، بما يضبط الأطراف المعنية بالسلام، ويخرج الإسلام بصفته ديناً من دائرة العلاقة بالسلام أو بالحرب في ظرف تاريخي معين، والواقعية تتطلب تحديد المسؤولية في خرق السلام العالمي ومعرفة الرهانات الحقيقية الكامنة وراء قرع طبول الحرب، والعقلانية توجب البحث عن السبل الناجعة في إرساء أقصى ما يمكن من شروط السلام. وقس على ذلك سائر

العوامل التي استعرضناها والتي يمكن تطبيقها على القضية المطروحة، على أساس أنها جوانب متكاملة منها وأبعاد متفاعلة فيها.

وفعلاً فإن المسلمين الذين يعيشون في المنطقة العربية ـ الإيرانية ومنطقة جنوب شرقي آسيا، لا الإسلام في حد ذاته، ولا مسلمي أمريكا وأوروبا أو الصين وإفريقيا السوداء، هم المعنيون مباشرة بهذه القضية. وسواء نجح المسلمون في خوض معركة السلام أو معركة الحرب، أو فشلوا فيهما، فإن ذلك لن يغير من الإسلام شيئاً. وقد بات من المسلم به عند علماء الإناسة أن الدين ـ أي دين ـ قد تستغله الإيديولوجيا، والمصالح السياسية، وغيرها، لبلوغ مآرب مخصوصة، إلا أنه يستعصي على هذا الاستغلال في اتجاه واحد، وقابل بطبيعته لتبرير خيارات مضادة، مما يجعل كل تفسير للصراعات البشرية على أساس الدين تفسيراً تعسفياً غير مقنع.

ولا مجال لأن ننكر أن عدداً محدوداً من الإسلامويين، وحصراً ممن كانت تدعمهم الولايات المتحدة الأمريكية زمن الحرب الباردة، قد انقلبوا عليها ومارسوا ضدها أعمالاً إرهابية كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ أقواها وأشدها وطأة، إلا أنه لا وجه للمقارنة بين السلوك السلمي الذي يميز عموم المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، والسلوك العدواني الذي تمارسه الولايات المتحدة: أولئك ضعفاء مغلوبون على أمرهم، يعانون التخلف في كل مظاهره، وأنى لهم أن يملكوا أدنى نصيب من وسائل التدمير الجهنمية التي في حوزة أعدائهم؟ وهذه قوة عظمى تفعل ما تريد بلا حسيب ولا رقيب، فتتجسس أقمارها الصناعية على كل أنشطة المسلمين وغير المسلمين، وتحضر أساطيلها الحربية في كل البحار، وتدعم الأنظمة الدكتاتورية التي تخدم مصالحها، وتملي شروطها السياسية والاقتصادية المجحفة، وتسعى إلى فرض أنموذجها الثقافي أنموذجاً أوحد. فكيف تختل الموازين إلى هذا الحد ويصبح الجلاد ضحية والضحية جلاداً؟ الجواب بكل بساطة هو أن الولايات المتحدة تنفي عن المسلمين حقهم في رد العدوان، ولا ترضى بغير الأتباع الخانعين حتى تضمن تأبيد هيمنتها، وأنها إنما تخلق من المسلمين عدواً حضارياً وهمياً[1] للتغطية

١ـ ليس لنظرية هنتنجتون السخيفة عن «صدام الحضارات» من دور سوى التعمية على السياسة الأمريكية العدوانية وتبرير أعمالها المحتملة ضد من نصبهم أعداء للحضارة الغربية. ومما يلفت الانتباه أن كثيراً من الكتّاب المسلمين انساقوا إلى مناقشة أفكار هنتنجتون وكأنها صادرة عن مفكر

على عدوانها هي المتعدد الأشكال والألوان.

واجبنا إذن في هذا الظرف بالذات واضح وضوح الشمس في رائعة النهار: أن لا تنطلي علينا التبريرات الخطابية للعدوان، وأن ندعم جبهتنا الداخلية بأسباب القوة الحقيقية. فالولايات المتحدة الأمريكية ـ وكل قوة في الماضي والمستقبل ـ ليست جمعية خيرية، ولا ينبغي لنا أن ننتظر منها غير لغة القوة، لأنها ترعى مصالحها، ولا شيء غير مصالحها، بل هي لا تذعن إلا للقوة الرادعة والفاعلة. ومن الطبيعي أنها تعرقل بروز القوى المنافسة، إلا أنه لا توجد حتمية في هذا المضمار ولا يستجيب القدر إلا للذين يريدون الحياة، متى أرادوها بوسائلها الموصلة، لا بالأماني، واجترار حلول الماضي، أو بالاستفزاز المجاني.

نعم! يجب علينا أن نسترد الثقة في أنفسنا، فذلك أول شروط النجاح. وحتى يحق لنا أن نكون معتزين بحاضرنا، على قدر اعتزازنا بماضينا، لا مناص لنا من أن نثبت بأننا قادرون على مسايرة نسق العصر في مجال العلوم والتكنولوجيا، وأن نثبت علاوة على ذلك بأننا نتصرف في عناصر القوة بطريقة أفضل من غيرنا، وأكثر احتراماً لكرامة الإنسان وحقوقه الأساسية. إلا أن هذا هدف بعيد، بينما الهدف القريب هو التصدي للهيمنة والظلم، وتقوية الجبهة الداخلية، حتى لا يجد الأعداء منفذاً سهلاً إلى اختراقنا. وإذا كنا دعاة سلام فإن السلام الحقيقي الذي نريده لأنفسنا ولغيرنا هو السلام القائم على العدل، سلام العلاقات المتكافئة، لا سلام المقابر، ولا سلام الاستكانة والخنوع.

وإذا كان الغرب يسعى إلى تأبيد الاحتلال الصهيوني لفلسطين، وكان قادتنا مضطرين للقبول بالأمر الواقع، فإن مسؤولية رجال الفكر أن لا يكلّوا من التأكيد على أن الدولة اليهودية دولة استعمارية عنصرية، وأنه لا مجال لمثل هذه الدول في عصرنا. ولئن لم يكن ميزان القوى لصالحنا اليوم فلا يحق لنا أن نيأس من تغييره غداً أو بعد غد. لقد احتل الصليبيون فلسطين قرنين كاملين ثم اندحروا خائبين، ومع تسارع حركة التاريخ قد يقصر الاحتلال الصهيوني عن هذه المدة، وتعود فلسطين إلى أهلها، وإلى من يقبل العيش فيها على أساس المساواة في حقوق المواطنة مع الآخرين، لا على أساس الاستعلاء والميز وأساطير الشعب المختار.

حر ومن الطراز الرفيع، عوض أن يروه على حقيقته بصفته من منظّري السياسة وواضعي الاستراتيجيا.

ونظن أننا أكدنا بما فيه الكفاية على مسؤولياتنا في صنع السلام بشروطه الموضوعية، ولكن هذا لا ينفي مسؤولية الآخرين، ومنهم أعداد غفيرة من ذوي النوايا الطيبة الذين من صالحنا التحاور معهم واعتبارهم رفقاء في الدفاع عن نفس المبادئ، ومؤمنين بنفس القيم، رغم اختلاف التعابير الدينية والثقافية. فتاريخ البشرية يشهد على أن التقدم الجوهري الذي حققه الإنسان هو تنظيم العلاقات الاجتماعية بما يقلص من العنف الفطري، مع توفير الأمن والشعور بالعدل، إلا أن هذا التقدم لم يشمل ـ إلا جزئياً ـ العلاقات بين الدول، فكانت عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى، والأمم المتحدة بعد الحرب الثانية، من أبرز المحاولات في هذا الاتجاه. وقد برهنت كل منهما على محدودية الدور الذي تؤديانه في حفظ السلام وردع المعتدين، وخصوصاً عندما يصدر العدوان عن القوى العظمى، أو من هو في حمايتها، ألمانيا النازية بالأمس، والولايات المتحدة وإسرائيل في أيامنا هذه. على أن الدرس الذي يحسن استخلاصه من تاريخ نصف القرن الأخير، هو أن البلدان الغنية قد سلكت سبيل التعاون عوضاً عن التطاحن، ووفقت إلى فض نزاعاتها فيما بينها عن طريق التفاوض، وبالطرق السلمية دون اللجوء إلى القوة، ولا حتى إلى التهديد، وأن كل الحروب التي نشبت في هذه الفترة ذاتها، أو التي تهدد بالانفجار تهم البلدان المتخلفة اقتصادياً، وبعضها يعجز حتى عن توفير القدر الضروري الأدنى من الغذاء لمواطنيه. وإذا كان لهذه الظاهرة من دلالة فهي أن السلام هو ثمرة من ثمار التقدم العلمي والتكنولوجي، لا فقط لتشابك المصالح بين البلدان المتقدمة في هذين المجالين، بل كذلك لأنه سلام قائم على تكافؤ القوى، ولأن كل طرف يعرف مسبقاً أن عدوانه لا يمكن أن يمضي بلا عقاب رادع.

هكذا تكون قضية الحرب والسلام واضحة أمام المسلمين بكل أبعادها. أما الهروب من مواجهة تحديات الوضع، والاكتفاء بردود الفعل العاطفية والظرفية المحدودة، فليس من شأنه سوى الإلقاء بالعالم الإسلامي على هامش التاريخ. ولا نعتقد أن المسلمين يرضون بهذا الوضع، بل يحق لنا أن نكون متفائلين حين نرى عدداً من المجتمعات الإسلامية قطعت خطوات ملموسة في الاتجاه الصحيح، رغم الصعوبات والعراقيل الداخلية والخارجية. ولا نشك في أن الطاقات الشبابية الكامنة في بلداننا قادرة على الاستفادة من الإمكانيات التي تتيحها وسائل الاتصال والمعرفة الحديثة

فتتدارك التخلف في أسرع وقت ممكن، وتحقق ما نعتقد أن الإسلام جاء من أجله ويدعو إليه، أي تعزيز كرامة الإنسان، وصيانة حقوقه، حتى يكون جديراً بالأمانة التي عرضها الله ﴿عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ (الأحزاب:٧٢/٣٣) وحتى يكون جديراً بخلافة الله في الأرض (البقرة: ٣٠/٢) من دون إفساد وإراقة دماء.

ملفات الاعداد القادمة

* التسامح ومنابع اللاتسامح ـ ٢.
* اشكاليات الحداثة وما بعد الحداثة.
* التعددية الدينية.

العنف الديني تجاه الآخر

الجهاد بين الإمبراطورية والمقدس الشعائري

د. رضوان السيد

(١)

هناك مشتركاتٌ بين سائر الأديان، تتعلّق بالفكرة الحاكمة أو العقيدة، وبالنظام الشعائري، أو ما يُسمّيه أهلُ الدين: نظام العبادة، وبالنظام الأخلاقي، ويشمل القيم، والأنماطَ السائدة في التعامل مع الجماعة الداخلية، أفراداً ومجموعات وأخيراً بنظام إدارة الخلاص، أو المؤسسة التي تُديرُ شؤون الجماعة، أو ما يُعرف بنظام الكهانة، باتجاه النجاة الفردية أو الجماعية. ويُريدُ بعضُ الأنثروبولوجيين، وعلماء تاريخ الدين، وفلسفة الدين تسميةَ مجموع هذه الأركان ـ إذا صحَّ التعبير ـ: رؤية العالم.

على أنّ المشتركات المذكورة لا تعني أنه ليست للدين المعيَّن خصوصياتٌ تتمثَّلُ في طرائق اشتغال العناصر الأساسية المذكورة فيما بينها في التاريخ، والتجربة التاريخية للجماعة، وما تعرضت له من أحداثٍ في تاريخها الأول؛ مثل قيام الدولة أوعدم قيامها، ومثل أساليب مُمارسة إدارة الشأن العامّ للجماعة، وهل يكونُ ذلك في مؤسسةٍ أو مؤسستين، ومثل وجود نصّ أو كتاب ديني، أوعدم وجوده.. الخ.

والواقعُ أنّ المشتركات الأربعة تحضرُ في ما يُعرف بديانات التوحيد، وإنْ بدرجاتٍ متفاوتة. ويأتي الاختلافُ من عدة وجوه: أهمية النصّ في الدين أوعلاقته بالعقيدة، وطبيعة العلاقة بالدولة، ووظيفة أو وظائف المؤسسة الدينية.

الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، ديانات خلاصيّة. وهي لا تتميَّزُ في ذلك عن الديانات الأخرى غير التوحيدية، إنما تتميَّزُ بحصريتها وتبشيريتها. والواقعُ أنّ هذين المبدأين: الحصرية والتبشير يُوازنُ أحدُهُما الآخَر. إذ المفروضُ أنّ الحصرية تقتضي ممارسة عنفٍ معنويٍ أو ماديٍ على الآخر، الذي يقعُ خارج الجماعة. لكنّ التبشير (أو الدعوة بمصطلح المسلمين) وعدٌ بالمساواة ضمن الدين الواحد، إذا قرر الآخرُ الخارجيُّ الانضمام للجماعة. بيد أنّ الأمْرَ ليس بهذه البساطة؛ فإذا كانت الحصريةُ تعني أنّ مَنْ آمَنَ بي وإن مات فسيحيا، بحسب كلمة المسيح في الإنجيل، أو أنّ الدين عند الله الإسلام، بحسب عبارة القرآن؛ فإنّ الانضمام إلى الفِرقة الناجية، أي إلى المؤمنين بالمسيح أو بالإسلام، قد لا يتمُّ بدون ضغوط؛ وبخاصةٍ إذا كانت المؤسسةُ الدينيةُ تملكُ إلى جانب الهيمنة الروحية قوةً سياسيةً أو عسكرية، أي قوةَ إرغامٍ معنوي أو مادي، أو هُما معاً. وهكذا فالحصريةُ تقتضي العنف الرمزي أو المادّيَّ، باعتبارها تحمل دعوى احتكار الخلاص. والتبشير أو الدعوة المتفرعان على تلك الحصرية قد يقتضيان ذلك أيضاً. وهذا واضحٌ في التاريخ اليهوديّ الاوّل؛ لكنه أوضحُ في تاريخ الديانتين الكبيرتين المسيحية والإسلام، وعلى مدى عصورٍ متطاولة.

ومع أنّ العنفَ في الديانتين هو عنفٌ دينيّ، لكنه كان مقدَّساً في المسيحية، وليس مقدَّساً في الإسلام؛ ليس بسبب الاختلاف في الطبيعة بينهما؛ بل بسبب اختلاف أدوار ووظائف المؤسسة الدينية التي تدير شؤون الخلاص.

لنفترضْ أولاً أنّ النصَّ القرآنيَّ في الإسلام، يقابلُ العقيدةَ في المسيح عند المسيحيين. وهكذا فهما مادةُ الخلاص وجسده ونهجه لدى الطرفين؛ والخلاصُ يتركز فيهما، وإن تجاوزهما أحياناً. لكنّ المؤسّسة الدينية في المسيحية، والتي تُديرُ شؤون الخلاص، أقوى بما لايُقاسُ من المؤسَّسة الدينية في الإسلام؛ وأعني بهما هنا في نموذجهما الصافي: الكنيسة في الكاثوليكية، والموسّسة الفقهية في الإسلام السنّي. الكنسية قويةٌ وقويةٌ جداً، لأنها مؤتمنةٌ على أسرارٍ لا ينفذ إليها أحدٌ من خارجِها، أو من خارج هرميتها، بينما تتنازعُ المؤسسةُ الفقهية على النص مع الدولة، وما استطاعت طَوالَ التاريخ الوسيط الانفرادَ

بالمرجعية في إدارة شؤون الخلاص؛ بل شاركتْها الدولةُ وجماعاتٌ أُخرى (الجماعات الصوفية مَثَلاً) من خارجها دائماً في المرجعية او في ادعائها.

(٢)

ما أردتُ المقارنة بين المسيحية والإسلام؛ بل قصدتُ التوصُّل إلى تفسيرٍ معيَّنٍ للجواب العنيفة في العلاقة بالآخر في الإسلام. وما أبحثُهُ هنا ليس العنف تُجاه الذين هم خارجَ الجماعة بالمعنى الاعتقادي وحسْب؛ بل وبالمعنى الاجتماعي والسياسي أيضاً. ذلك أنّ المؤسسة الدينية الإسلامية أو السنية، وبسبب نَقْص أو قصورٍ مرجعيتِها ما كانت تستطيع ممارسة العنف بالإقصاء، أو الرمز، أو القتل، إلاّ مستعينةً بالدولة، أو أنّ شرط قدرتِها القولُ بالشراكةِ مع الخلافة، أو السلطنة، رمز المشروع السياسي للجماعة أو للأمّة. فيبقى العنفُ بنوعيه: الإقصائي والإلغائي دينياً، لأنه يمارَسُ باسم الدين؛ لكنه ليس عنفاً مقدَّساً أو شعائرياً، لأنّ المؤسسة السياسية تشاركُ فيه على المستويين: مستوى الإقصاء، أو تحديد الآخَر العدوّ، ومستوى التنفيذ، أو ممارسة العنف المادي تُجاهَهُ، أو ما يعرفُهُ المسلمون باسم الجهاد ـ ثم الافتقار إلى الأمر الآخَر الذي يجعلُ من العنف مقدَّساً أو شعائرياً، وهو اعتباره فعل توبةٍ أو انتقامٍ من النفس لخيانة الله أو الدين، وسأعودُ لذلك فيما بعد.

يُقِرُّ القرآن الجهادَ بل يأمُرُ به في مواجهة الكفار والمشركين، لكنّ الأمر ليس إجماعياً بعد ذلك في سائر المسائل، فقد جاء في القرآن أيضاً: ﴿لا ينهاكُمُ اللهُ عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من ديارِكم أن تبروهم وتُقْسِطوا إليهم. إن الله يُحبُّ المقسطين﴾ (سورة الممتحنة/٦٠). وهكذا فهو يحدّدُ سببين للقتال أو الجهاد، أو سببين لكي يكونَ القتالُ جهاداً في سبيل الله: محاولة الإكراه على ترك الإسلام و اعتناق دينٍ آخَر، ومحاولة الإخراج من الديار أو الاستيلاء عليها. ثم إنه لا يُقرُّ الإرغام على اعتناق الإسلام: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (سورة البقرة/٢٥٦)، ويطالبُ بالدعوة بالحُسنى: ﴿أُدعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحَسَنة﴾ (سورة النحل/١٢٥). لكنْ كيف نفهمُ الفتوحات الإسلامية، والتي استمرت أكثر من مائة عام في الحقبة الذهبية، وشملت الاستيلاء على ثُلُث العالم المتحضّر أو المعروف آنذاك؛ بل وكيف نفهمُ الظهور المبكر جداً لثُنائية دار

الإسلام، ودار الكفر أو الحرب، بمعنى أنّ الآخَر الخارجيّ غير المسلم هو كافرٌ حربيٌّ في الوقت نفسه؟

في حدود مطالع القرن العاشر الميلادي كتب الطبري (٣١٠ هـ/٩٢٢م) المؤرّخ الأشهر، ومفسّر القرآن الأهمّ، جزءاً في الجهاد وأحكام الحرب والسِلم ضمن موسوعته في "اختلاف الفقهاء". وقد افتتح كتاب الجهاد بالآية القرآنية القائلة: ﴿هو الذي أرسل رسولَهُ بالهدى ودين الحقّ ليُظهرَهُ على الدين كلّه ولو كره الكافرون﴾ (سورة التوبة/٣٣). ومعنى ذلك أنّ الجهادَ أو القتال هو جزءٌ من هذا الاظهار أو الانتصار. لكنْ يبدو أنّ ذلك ما كان رأيَ الفقهاء الكبار في القرنين الثامن والتاسع للميلاد، عصر ظهور المذاهب الفقهية. فالفقهاءُ الثلاثةُ أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل، كانوا يَرَون أنّ علّة مشروعية القتال العدوانُ أو خوفُه. وانفرد الشافعي تلميذ مالك بالقول إنّ علّةَ القتال أو مشروعيّةَ الكفر. فكلُّ دارٍ يسودُ فيها الكفارُ تجوزُ مقاتلتُها. ونحن نعرفُ الآن أنّ مالكاً ما كان يُقرُّ قتال الفجأة، أو البَيَات، أو الاستقتال، وأنّ سفيان الثوريَّ والفُضيلَ بن عياض كانا يريان أنّ العبادات الأخرى أفضلُ من الجهاد؛ بينما كان زميلاهما ابن المبارك والأوزاعي يريان أفضلية الجهاد. ويعني هذا كلُّهُ أنه حتى منتصف القرن التاسع الميلادي ما كان هناك اتفاقٌ بين الفقهاء على هجومية الجهاد، ولا على تقسيم العالم إلى دار إسلامٍ ودار كفرٍ أو حرب. لكنْ في الوقت نفسه لا نعرفُ ماذا كان رأيُ مالك وأبي حنيفة مَثَلاً في الفتوحات في القرن السابع الميلادي. إذ الواضحُ أنّ الفرس والبيزنطيين كانوا يسيطرون على أطراف الجزيرة، وإذا قلنا إن العرب المسلمين الأوائل كان من حقهم تحرير تلك الأطراف؛ فكيف نعلّلُ غزوهم لمصر، وشمال إفريقية، والأندلس، والجزر الإيطالية، وآسيا الوسطى والقوقاز؟ صوفيةُ المعتزلة ذهبوا في القرن الثامن الميلادي إلى أنّ السُكنى ببغداد لا تجوز، لأنها أرضٌ مغصُوبةٌ، أُخذت من أصحابها عنوة، ومحمدٌ النبي ما كان مَلِكاً، وما أراد بناء إمبراطورية؛ بل هو ابنُ امرأةٍ من مكة كانت تأكُلُ القديد! ومع هذا كلّه؛ ففي أواخر القرن التاسع الميلادي، كان تقسيم العالم إلى أرض إسلامٍ وأرض كفرٍ مستباحة للغزو والحرب، قد صار أمراً مسلَّماً به؛ بدليل نصّ الطبري السالف الذكر، وبدليل الكُتُب الفقهية الكثيرة

في السِيَر الصادرة قبل ذلك، والتي تُحدّدُ متى يجوزُ استخدامُ العنف تُجاه الخارج، أومتى يكون القتالُ جهاداً في سبيل الله. وقد بقيت هناك منافذُ للتعامُل السلمي مع الدول والأُمَم الأُخرى، من خلال دُور العهد، ودُور المُوادعة ـ لكنْ، ومرةً أُخرى؛ كان الذي يُحدّدُ ذلك الدولة وليس الفقهاء، الذين ظلوا يكتبون في فضل الشهادة والاستشهاد، وفي الهجوم كما في الدفاع.

وتعرضت ثُنائية دارالإسلام / دارالحرب لتهديداتٍ خطيرةٍ منذ القرن الحادي عشر الميلادي حين انهارت الجبهةُ مع البيزنطيين. ثم جاءت الغزوات الصليبيةُ والمغولية، والتي عَنَت الاستيلاء على أكثر دار الإسلام من جانب غير المسلمين. ثم ضاعت الجزُرُ الإيطالية، وضاعت الأندلس. واستمرت التجارة والعلاقاتُ السلميةُ الأُخرى مع الغُزاة. بيد أنّ الثُنائية ما تعرضت للمُراجعة أو التشكيك، مع أنّ مسلمين كثيرين خضعوا لسيطرةٍ غير إسلامية، ودفعوا الجزية لملوك قشتالة والنورمان. وربما رجع ذلك إلى ظهور الإمبراطورية العثمانية، التي صار سلاطينُها يتلقبون بلقب " الغازي " وليس المُجاهد؛ تدليلاً على أنّ الإسلام ما يزالُ في موقع الهجوم وليس الدفاع، وبالتالي لا حاجة لإعادة النظر في المنظومة الموروثة في نظرهم من عهد الخلفاء الراشدين، وفتوحاتهم الأولى. موضوعٌ واحدٌ كان جديداً في الموقف هو استيلاءُ غير المسلمين على مواطن أكثريةُ أهلِها من المسلمين: كيف الحُكْمُ عليها، أو كيف يجري تكييفُ الموقف فقهياً أو قانونياً؟ هل تبقى الدارُ دار إسلامٍ، لأنّ السكان مسلمون؟ أم تُصبحُ دار كفرٍ لأنّ حكامَها غير مسلمين؟ رأتْ أكثرية الفقهاء أنّ الدار تصبحُ دار كفر، وعلى المسلمين الهجرةُ منها أو يكفروا؛ باستثناء المستضعفين المكرهين على البقاء، والذين تنطبقُ عليهم أحكامُ الضرورة. وشكّلت الهندُ في مطالع العصور الحديثة تحدياً اخر غير مسبوق؛ فقد حكمها تدريجياً البريطانيون، وكان المسلمون قلةً فيها؛ إذ ظلت الأكثرية السكانية هندوسية عبر التاريخ. وجاء الحكم الفقهيُّ هنا أيضاً لصالح الهجرة، ولكنْ إلى أين: إلى أفغانستان ! فحتى العام ١٩٢٠ ظلت الفتاوى تصدُرُ بضرورة الهجرة إلى السند ذات الأكثرية الإسلامية، أو إلى أفغانستان، التي كان حاكمُها ما يزالُ مسلماً يتمتع بشيءٍ من الاستقلالية.

(٣)

لِنَعُدْ للملمة أطراف الموضوع: ظهرت الثُنائية الفقهيةُ لكلٍ من داري الإسلام والحرب في القرن الثامن الميلادي. وصارت مسلَّمة أرغمت عليها الدولة في القرن العاشر. وصار كلُّ قتالٍ ضد غير المسلمين جهاداً، حتى لو كان غزواً مجرَّداً وليس دفاعياً كما أرادُ بعضُ فقهاء القرن الثامن. وعندما سقطت أطرافُ دار الإسلام وحوصرت ما انهارت المنظومة بسبب وجود دولةٍ إسلاميةٍ قويةٍ أو أكثر، وأُضيف للثُنائية لدى فقهاء الجماعات الإسلامية المحاصرة أو المحتلة مبدآ: الجهاد أو الهجرة. وهكذا تغير الموقفُ في الواقع، وما تغيَّر في الوعي، إلى أن انهارت الدولة العثمانية آخِر الدول الإسلامية الكبرى، وحلّت محلَّها الدولُ الوطنيةُ المعروفة. ومع سقوط الدولة/الرمز، سقطت الشراكةُ بين المرجعية الفقهية التقليدية أو المؤسسة الإسلامية التقليدية، وبين الدولة؛ لأنّ الطرف الآخر لم يعد موجوداً. وما استطاع فقهاءُ التقليد الانفراد بالمرجعية، بعكس ما حدث للكنيسة الكاثوليكية عندما انهارت وحدةُ المسيحية الغربية في القرن السابع عشر. بل دار صراعٌ عنيفٌ بين الجماعات الإحيائية الجديدة من جهة، وهؤلاء عقائديون لاهوتيون، ـ والمرجعية التقليدية والدولة الوطنية من جهةٍ ثانية. فقد استتبعت الدولةُ الوطنيةُ المرجعيات الفقهية، بينما تمردت عليهما جماعاتُ الإحياء والتأصيل والعقائدية. وما يزالُ الصراعُ دائراً حتى اليوم، وقد بلغ أبعاداً عالميةً بعد أحداث ١١أيلول عام٢٠٠١. ولأنَّ المتوارَثَ والمتعارف عليه تقليدياً أنّ المشروعية التي تنشُرُ السلامَ في الداخل، وتسوّغُهُ بالشوكة والامن وحراسة الدين، هي السلطةُ الحاكمة؛ فإنَّ الصراعَ الناشب بعد سقوط العثمانيين صار شاملاً للداخل والخارج. فقد لجأ الإحيائيون للنصّ الدينيّ الذي يقول: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ (سورة المائدة/٤٤)؛ ليسوّغوا فكرة الجهاد بالداخل وبالخارج على حدٍ سواء. ففي غياب الكيان الإسلامي الشرعي، لا تتهدَّدُ سطوةُ المسلمين وحسْب؛ بل يتهدد الإسلامُ نفسه. ولذلك، فالأمْرُ لدى الإحيائيين والسلفيين الآن أنّ الجهادَ صار مقدَّساً وشعائرياً، ولا يتعلّقُ بالدفاع عن المسلمين ـ الذين ما عادوا كذلك لانعدام الشرعية بل صاروا إما غافلين أو مستضعَفين أو كفاراً ـ بل عن الدين نفسه. ومن جهةٍ أُخرى هومقدسٌ وشعائري، لأنّ

مَنْ لم يقم به أثِمَ وخان، ولأنه يبرِّرُ أو يسوِّغُ ذاته، إذ لا يكادُ يملكُ هدفاً دنيوياً. فمنظمة القاعدة لا تأمُلُ سحق الولايات المتحدة من وراء أعمالها العنيفة؛ بل إنما تنتقم لله من هذه الجاهلية المسيطرة، وتنتقم من نفسِها لأنها قبلت سابقاً هذا التجديف الكونيَّ، وتفتدي بذلك المسلمين من أن ينالَهُم جميعاً عقابُ الإهمال والغفلة إن لم يكن الردة. ولذلك لا ترجو النجاةَ بغير قتل النفس، وهذا معنى تفضيل الهجمات الانتحارية، رغم إمكان الأشكال الأخرى من الضربات. وهكذا يُصبحُ الانتحار أو تفجير النفس في عدوّ الله أكبر الحجج على صحة الفعل، ويُصبحُ الانتصار انتصاراً على النفس قبل أن يكون انتصاراً على الآخر. وهكذا صار الجهادُ لدى الإحيائيين الإسلاميين مقدَّساً وشعائرياً: هو مقدَّسٌ لأنه ذو دوافع دينية بحتة من وجهة نظرهم، وهو شعائريٌّ لأنه فعلُ توبة، فعلٌ أضحويٌّ وافتدائي للنص والاخر.

ويجيبُ التقليديون الجدد والإصلاحيون إنَّ الحكم في كل المسائل يعودُ لجماعة المسلمين. ولذلك فكلُّ دارٍ أكثريةُ سكانها من المسلمين هي دارٌ متمتعةٌ بالشرعية؛ وبخاصةٍ أنّ هؤلاء يمارسون شعائرهم وأركان دينهم بحريةٍ ورحابة. بل إنّ كلَّ جاليةٍ إسلاميةٍ في دارٍ غير إسلامية تستطيعُ ممارسة أساسيات دينِها بحرية، تتمتع بالشرعية ذاتِها التي يتمتعُ بها المسلمون في دارِهم الأصلية. ولذلك يحرُمُ العنفُ أو ممارستُهُ في دار الأكثرية، وفي دار الأقلية. ولهذا لا تجوزُ ممارسةُ العنف باسم الجهاد اليوم حسب وجهة النظر هذه إلاّ في فلسطين المحتلة. ويُجيبُهُمُ الأصوليون: بل لابدَّ من إعادة المشروعية بالجهاد ضدّ الهاجمين على دار الإسلام التاريخية، وعلى أعوانهم من الحكام والمؤيدين بالداخل، وإلاّ انتهى الأمر بأن ينتهي الإسلام.

يملكُ الأصوليون اليومَ إذن مفهوماً شعائرياً ومقدَّساً للعنف باسم الدين ومن أجل نُصرته، يحتجون له بالنصّ، وبلحظاتٍ منتقاةٍ من التاريخ. والمشكلة ليست في طبيعة الدين، أو في موقفه من العنف؛ بل في انهيار المؤسسة الدينية التقليدية من جهة، وفي فشل الدولة الوطنية في القيام بوظائفها العادية تجاه الداخل وتُجاه الخارج، وتعملُقُ الوعي بالهوية المهدَّدة. ويزيدُ الطين بِلّةً أنّ هذا الخارجَ ــ الذي لم يَعُدْ خارجاً ــ يشاركُ في عمليات

الصراع على الإسلام، حفظاً لأمنه ومصالحه بعد هذا العنف التبادُلي بينه وبين الأصوليين الإسلاميين. توني بلير رئيس الوزراء البريطاني، يريد منا العودة إلى إسلام التيار الرئيسي أو الـMain Stream، والرئيس بوش يريد أن ينشر بيننا وبالقوة ثقافة السلام والديمقراطية. وبين هذا وذاك وذلك يزدادُ تهميشُ الأكثرية الوادعة، التي تتصارعُ بعنفٍ متزايد للسيطرة عليها الأنظمةُ الخالدة والإحيائيون التطهريون والأميركيون والأوروبيون المكتسحون لدولنا ومجتمعاتنا بأشكالٍ مختلفة:

فيا دارَها بالخَيف إنّ مزارَها قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

التصوف كجسر بين الاديان والحضارات

آن ماري شيمل*

من البديهي أن يعلم كل مختص في تاريخ الأديان أنه يجب علينا استعمال هذه الكلمة في التصوف الإسلامي فقط، ولكن في نطقنا هذا كنا مضطرين لاستعمالها بالمدلول الذي تحمله لفظة Mystique Mysticisme، ولذلك أبحث هنا عن التصوف المسيحي أو التصوف الهندوسي على سبيل المثال، وأما اسم «الصوفي» فقد استعملته في «الصوفي المسلم» على الإطلاق.

فما معنى «التصوّف» أو Le mysticisme؟

نجد أن بعض «العارفين» يستعمل العبارة بما يدل على التماهي الروحاني، الذي يجاهد فيه الفرد للوصول الى الذات الإلهية، وقالوا إنه «فرار الأحد (أي الفرد) إلى الأحد (أي الله)»، وهناك من يستعمله في الزهد والورع، ومن يقول بأن التصوف هو العرفان أو معرفة الله، وكذلك إنه إفادة عن العشق الإلهي، أو محبّة الإنسان، أو عن تزكية القلب، أو إنه ترك الدنيا، كي يجد السالك ضالته إلى ما وراء الطبيعة، أي انه الفرار من الحياة المادية إلى عالم الأحلام العذبة. وتعج كتب التصوف بألفاظ وإشارات المتصوفين بعبارات مغلقة، بعيدة عن الحقيقة، صعبة الفهم. ويوجد أيضا من يقول إن المتصوفين هم أصحاب الكرامات العجيبة، أو إن الدراويش غير مرتبطين بالشريعة.

كل ذلك صحيح إلى حد ما، ولكني أقول إن التصوف، هو ذلك النهر الروحاني العميق الذي ينساب خلف الديانات الظاهرة، أي انه كالماء يجري تحت رسوم

* مستشرقة المانية متخصصة في التصوف الاسلامي.

الأديان وأشكالها. وقد قال أحد المتصوفين الكبار في أوائل تاريخ الإسلام: «ليس التصوّف رسوما ولا علوما ولكنّه أخلاق».

وفي هذا المقام بالذات علينا أن نشير إلى الدور المهم الذي لعبه عدد من المستشرقين في قديم الزمان وحديثه وهم لا يزالون يشتغلون بالتصوف في «الإسلام والمسيحية». منهم رامون لول Ramon Lull المتوفى عام ١٣١٥، ومع كونه من دعاة المسيحية فقد اهتم بآثار الصوفيين الكبار في العالم العربي، منهم أبو حامد الغزالي، وترجم بعض كتبه إلى الكاتالانية Catalan، وألف كذلك كتابا صغيراً عنوانه «كتاب العاشق والمعشوق» الذي يحتوي على ٣٦٦ من الأمثال، الكثير منها مقتبس من كتب الصوفية، مثلا من القسم الرابع لكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي، وكان رامون لول أول من استفاد من التراث الصوفي العربي، وإن لم يذكر ينابيعه العربية.

ولا ننسى أساطير رابعة العدوية، وهي متصوفة كبيرة صاحبة الزهد والمحبة في القرن الثامن الميلادي، والحق يقال إنها أول من بحث عن محبة الله تعالى في تاريخ التصوف الإسلامي، وقيل إنها طافت بأزقة مدينة البصرة تحمل مشعلا في يدها اليمنى، وإناء مملوءاً بالماء في يدها اليسرى وعندما سألوها عن معنى هذه الحركة الغريبة، أجابت: «أريد أن أحرق الجنة، وأطفئ نار جهنم، لكي لا يعبد الناس الله تعالى رجاء للجنة أو خوفا من جهنم، بل يعبدوه تعالى لجماله السرمدي، وحبا له وحده».

وعندما جاء Joinville، وهو سفير الملك الفرنسي لويس التاسع (الشهير بالقديس لويس St. Louis) إلى مصر، أعجبته حكاية هذه المرأة الفاضلة، فحفظها ونقلها إلى أوروبا، فنجدها في كتاب فرنسي عنوانه "Charité ou la vraie charité" لمؤلفه كاموس Camus، وقد نشر مؤلفه هذا عام ١٦٤٤، وبعد ذلك تأثر به الكثير من المؤلفين في أوروبا، فصار الموضوع محبذا عند أهل الأدب والدين في الغرب. ونجد عددا من هذه الحكايات المأخوذة من تراث التصوف الشرقي، وإن جهل العامة أصل هذه الحكايات.

وأما في هذا الزمن، فعلي أن أذكر اسما واحدا من معشر المستشرقين، ومن فحول الاستشراق، هو لويس ماسنيون Louis Massignon الذي كرس حياته في تفحص سيرة الحسين بن منصور الحلاج، المتصوف الذي سماه القوم «شهيد العشق الإلهي»،

وظل ماسنيون يؤلف الصفحات الكثيرة معرفا بحياة الحلاج ودوره في الحياة الاجتماعية أثناء القرنين التاسع والعاشر للميلاد، حتى صار هذا المستشرق الفرنسي مؤسسا لمؤتمر «الحوار الإسلامي المسيحي» الذي كان هدفه التفاهم بين الدينين، ولا شك أن الحركة الروحانية نشأت تحت تأثير التصوف الإسلامي وممثله الكبير الحلاج.

والآن ينبغي أن نوجه اهتمامنا إلى الأوجه المشتركة بين الأديان في العالم بأسره، وعلى الخصوص حركات التصوف.

وأود أن أحدثكم عن بعض التعابير والتشبيهات التي اشتركت فيها الأديان جميعا، وهي تدل ـ كما أعتقد ـ على الوحدة الأصيلة للأديان.

فلنسأل أولا: «ما هو المفهوم المركزي الذي يشترك فيه المتصوف في الأديان كلها؟».

لاشك أن المفهوم المركزي هو مفهوم «الطريق»، وفي الحضارة الإسلامية تشير كلمة «الطريقة» إلى هذا المفهوم،كما يتكلم المتصوف الهندوسي عن «كارما» (Karma)، وهو ايضا «الطريق». ونجد هذا التعبير الدال على «الصعودي»، يعني الصعود إلى جبل مقدس في اليهودية والمسيحية؛ لأن «الجبل المقدس» مفهوم معلوم من اليابان إلى أمريكا الجنوبية.

إن الطريق صعب، طويل جدا، والسفر متعب ومرهق، وفي التصوف الإسلامي نجد مشابهة صريحة بين الطريق الروحاني، والسفر الى الحج الذي هو سلوك إلى مركز الدين، إلى بيت الله وهو الكعبة. ومنهم من يمثل الطريق الروحاني بالمعراج الذي اقترب فيه رسول الله إلى الحق تعالى، فكلمه الله، وهذا هو المقصد الأعلى للمتصوف أينما كان، ومن الممكن أن يجذبه الله فلا يحتاج إلى السير الطويل، وهذا نادر، وكثيرا ما يدهش عقل المأخوذ. أما السالك فيسلك على الطريق الضيق الكثير الصعوبات، ويحتاج إلى هاد مرشد يعلمه أصول الطريق، حتى لا تزل قدمه فيقع في عثرات الضلال.

وفي التصوف اليهودي يتكلم السالك عن السفر إلى المركابا Markabah، وهو الصعود إلى العرش والكرسي، حيث يجد المرء هدفه فيصير مثل موسى النبي الذي اتصل بالوحي على جبل الطور، فتجلت له النار الإلهية، وكلمة الربّ عزوجل.

ولا يفقد مثل ذلك الفكر في دين الهندوس، ولهم جبال عالية مقدسة في وطنهم، يحبون ما فيها من عروج، حتى لكأن هذا العروج كناية عن العروج الروحاني.

أما المسيحيون، فيتكلمون عن الصعود إلى جبل «الكرمل»Karmel أو أنهم يقصدون في سفرهم مدينة القدس السماوية، وكان أحد الكتب المشهورة في أوروبا خلال القرن السابع عشر وما يليه من تأليف جون بنيان John Bunyan، وهو الموسوم بـPilgroim's Progress أي «قدوم السالك».

وفي الكثير من الأديان، يجب على السالك أن يعرج إلى هدفه بسبع مراتب أو سبع درجات، وكان عدد «السبعة» مقدسا منذ زمان الآشوريين في أكثر الأديان القديمة، ولذلك يميل أكثر أهل التصوف في الشرق والغرب إلى وصف الطريق بأنه صعود مسبّع، أما الدرجة الثامنة، فهي الوحدة الإلهية أو الجنة العليا (التي لها ثمانية أبواب على ما ظنه المسلمون).

والمثال الأوضح لهذا المفهوم في الإسلام، هو حكاية المنظومة الفارسية التي ألفها الشاعر فريد الدين العطار (المتوفّى عام ١٢٢١ في نيسابور)، وعنوان حكايته المنظومة (المبنية إلى درجة ما على رسالة الطير لأبي حامد الغزالي) هو «منطق الطير» دلالة على سورة النمل التي يذكر فيها الهدهد الذي وجد بلقيس ملكة سبأ، وهو القاصد الذي دعاها للحضور إلى سليمان الملك النبي. وفي شعر العطار الطويل، يمثل الهدهد الشيخ الهادي الذي يدعو الطيور، وهم الأرواح الإنسانية، إلى الاشتراك في السفر إلى الملك القدوس الذي يسكن على جبل قاف. ومن المعلوم أن الروح كثيرا ما تتصور كطير محبوس في قفص البدن. والطريق الى ملك الطيور كثير الأخطار، وينتهي السفر بعد أن تعبر الطيور الوادي السابع، وهو وادي الفقر والفناء، ولا يبقى بعد ذلك إلا نور الذات الإلهية.

وإن كان للصعود إلى الجبل النوراني طرف واحد من طريق القلب، فلشاعرنا العطار رمز آخر، وهو النزول إلى أعمق الأعماق.

ويصف العطار في حكاية منظومة أخرى له، تجارب الصوفي في الخلوة أثناء الأربعين، ويسأل كل مخلوقات الله، «ما هو الطريق إلى ربي الأعلى، كيف أجده؟». ويسأل جبريل الأمين، وإبليس الرجيم، والحيوانات، وكل ما بين إسرافيل والبحور

والسحاب، حتى يصل إلى مقام محمد رسول الله، الذي يشير إلى وجوب غرقه في بحر القلب، فإن المطلوب مخفي في عمق القلب والروح.

وكان هذا الفكر مشهورا محبوبا عند أهل التصوف في الشرق والغرب، وأظن أن الكثير على علم بالحكاية الشرقية التي عنوانها «الكنز تحت الجسر»، وهي حكاية رجل بغدادي رأى فيما يرى النائم أن كنزا عظيما مدفون تحت جسر في القاهرة، فيسافر إلى القاهرة يفتش عن الكنز، فيسأله صاحب الشرطة عن مقصده، ويتهكم عليه قائلا: «إني رأيت في منامي كأن كنزا كبيرا تحت بيت من بيوت بغداد، والبيت كذا وكذا، ولكني لا أثق بأضغاث الأحلام»، فيعرف البغدادي أن البيت الموصوف بيته هو، فيعود ويجد الكنز.

وقد فهم المتصوفون أن الكنز الأكبر هو الله، (الذي قال كنت كنزا مخفيا...)، مكتوما في قلوبهم، ولكن لا يعثر عليه الإنسان إلا بعد مشقات عظيمة وأسفار مضنية. وكان أهل التصوّف، وكذلك بعض الكهّان في الهند وفي أوربا يحبّون هذه الحكاية التي تعبر عن أسرار الطريق على أحسن صورة.

ووصف الكثير من المتصوفين هذا الطريق بأنه يبتدئ في الغرب ثم ينتهي في الشرق، أي في بلاد اليمن، من حيث جاء نَفَس الرحمن إلى رسول الله، واليمن هو الموضع الذي يجد فيه السالك «الحكمة اليمانية» بعد أن خلص من «الغربة الغربية»، حسب ما قال شهاب الدين السهروردي شيخ الإشراق المقتول عام ١١٩١.

وكل من اشتغل بالأدب الغربي وتعمق فيه، تحقق أن الكثير من الأدباء وأهل الدين، يصفون طريق المؤمن كطريق إلى مطلع الشمس ومشارق الأنوار، وربما كان هذا الفكر أصل التصور المعاصر بأن الغرب منطقة المادة والشرور، ومازال هذا التصور يوجد عند بعض المفكرين حتى يومنا هذا.

ولا ننسى أن الطريق الذي نبحث عنه هو طريق روحاني، كما أشار إليه ابن عطاء الله الإسكندري الشاذلي (المتوفى سنة ١٣٠٩)، فقال:

لولا ميادين النُّفوس ما تحقّق سير السَّائرين
إذ لا أمانةَ بينك وبَينه حتّى تطويها رِحلتك
ولا قَطعَة، بينكَ وبَينه حتّى تَمحوها وَصلتك

فما هي منازل السائرين على هذا الطريق الطويل؟

أول ما يجب على المريد بعد التوبة، هو الجهاد الأكبر، جهاد النفس الأمارة، لأن نفس الإنسان، هي أعدى عدو له، وعليه بالزهد والترك، والترك هو ترك الآخرة، ثم ترك الترك، أي التوكل التام.

وعلى السالك بقلة الطعام، وقلة المنام، وقلة الكلام، والخطر الأعظم هو الغفلة ونسيان مقصده الأعلى.

ويجب على المريد الفقر، على ما قال رسول الله «الفقر فخري»، لكي يتحقق له في هذا المجال أن الله هو الغني المطلق.

ومن وظائف المريد تلاوة القرآن وذكر الرحمن، وهو مشغول بمحاسبة أعماله وتزكية قلبه.

ويعيش السالك بين مقامي الخوف والرجاء، والخوف عند العامّة، أن يخاف يوم الدين وجزاء ذنوبه، أما الخاصة فيخافون فراق الحبيب الأزلي الأبدي.

وإن قالوا: إن الخوف والرجاء جناحان يطير بهما الإنسان إلى السّماء، ففي آخر الطريق يغيبان؛ لأن السالك يغرق في الذات الإلهية، وعليه بمقامي الصبر والشكر، وكانوا يتساءلون عن أكثر شيء قيمة عند الله، أصبر الفقر أم شكر الغني؟

ومن المقامات أيضا الرضاء، ويقال: إن أحد الصوفيين القدماء، وهو الحصري، سأل الله في مناجاته: «يا رب العالمين أرضيت بي بأني رضيت بك؟» فأجابته نفسه: «يا كذاب، لو كنت راضيا بي لما سألت عن رضاي بك».

ويوجد لكل مقام من المقامات أحوال شتى، ومن الأحوال المرتبطة بمقام الخوف والرجاء، القبض والبسط، وكان هذان الحالان معلومين عند أهل التصوف كلهم، وقال فيه ابن عطاء الله مستندا إلى آية قرآنية: «وربما أفادك في ليل القبض ما لم تستفده في إشراق نهار البسط، ولا تدرون أيهما أقرب لكم نفعا».

وقد أشار العالم المستشرق الإسباني آسين بالاسيوس Asin Palacios إلى مشابهة أفكار ابن عطاء الله والطريقة الشاذلية بأفكار خوان دو لاكروا Juan de la Croix، وكان هو وخلفاؤه في طريق التصوف المسيحي في إسبانيا وفرنسا يصفون هذه الحال، أي حال القبض بأنه «الليلة المظلمة للروح» وأن يعيش الإنسان في هذه الظلمة، وهو

وحيد لا صديق له ولا من يسليه، وكأن مكان قلبه في سم الإبرة، وإن يفِ بعهده يفتح له الله بابا جديدا، ويضئ قلبه وينيره، وهذا ما يصفه المتصوفون المسيحيون والبوذيون بعبارة «الشمس الطالعة في نصف الليل»، ويجب أن يتم السالك سلوكه على يد مرشد، وهو شيخ عارف بمسالك السالكين، وقالوا: إن من لا شيخ له فشيخه الشيطان.

وفي الهند نجد الغورو Guru، وهو المرشد المطلق، ومثل هذا موجود في المسيحية، حيث يجب على السالك الكاثوليكي أن يشاور معلم الاعتراف، كي لا يضل عن الصراط المستقيم، وإن كانوا عبروا عن حال المريد بأنه في يد مرشده «مثل الميت في يد الغسال»، فأخذ الرهبان المسيحيون، وعلى الخصوص رهبان الطريقة اليسوعية في أوروبا بهذه العبارة، ليستعملوها في سلوكهم.

ومن وظائف المريد أن يجالس شيخه الذي يناجيه بأسرار الطريق، ويؤدبه ويهذبه يوما فيوما. ومن الجدير بالذكر أن كتب التصوف الهندوسي في الهند القديمة تسمت بأوبانيشاد، ومعنى هذه التسمية هو: «المجالسية لأجل التربية».

ومع أن المقصد الأسمى للمتصوفين كان الوصول إلى الله والفناء فيه، فلا نهمل وجها آخر للتصوف وهو حب الإنسانية، والرحمة بخلق الله، من الإنسان إلى الحيوان.

ونطلع في كتب الصوفية على اهتمام بعضهم بالفقراء، وبالذين كانوا مبتلين بأمراض شتى، على اعتبار أن العناية ورعاية حقوق الناس من الأصول الثابتة في طريق المتصوف، مسلما كان أم مسيحيا أم يهودياً، لأن من لا يرحم خلق الله لا يرحمه الله، ومن لا يجيد خدمة عباد الله فكيف يجيد خدمة الله؟.. إن هذا القانون مدون في كتب آداب المريدين، كما هو موجود في كتب النّساك المسيحيين، وكأن هذه المسؤولية الاجتماعية من أهم جوانب التعليم الصوفي، وكأن إيثار الإخوان على أنفسهم من قواعد الطريقة الأصلية.

وثمة فرض آخر على المريد، وعلى كل من يشتغل بالطريق الروحاني، وهو أن يذكر الله كثيرا، فإن الذكر هو الوظيفة المركزية عند الصوفية، طبقا لما نص القرآن في الآيتين: ﴿اذكروا الله كثيرا﴾ و﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾.

وعلى المؤمن أن يذكر ربه في كل وقت، فيذكر اسمه «الله» أي اسم الجلالة، أو كلمة الشهادة، أو اسما من الأسماء الحسنى، ولكل واحد منها تأثير خاص في الروح

والجسم.

إن الذكر واسطة لجلاء القلب، وكأن قلب الإنسان مرآة من الفولاذ، يصقله الذكر، كي يعكس بهاء المحبوب الإلهي ونوره السرمدي.

ونجد مثل هذا التصور في المسيحية، وبخاصة في الكنيسة الشرقية، إذ يشتغل العباد بذكر اسم عيسى بن مريم عليه السلام، ويكررونه آلاف المرات في اليوم.

كما أن الهندوس كثيرا ما يكررون كلمة «رام رام» Ram Ram، أي اسم إله عندهم. وفي اليابان يشتغل أعضاء فرقة من البوذية بذكر اسم بوذا Bouddha. كل ذلك لعلم الناس أن للاسم قوة خاصة، ومن يحب شيئا أو شخصا يحب ذكره، وكأن العاشق يجلب معشوقه بذكره، فينزل في قلبه ولا يفارقه. وفي أواخر الذكر، يغيب الذاكر والذكر في المذكور، حسب ما كتب أحد الصوفيين في إيران. وقد قالت امرأة فرنسية متصوفة مسيحية في القرن السابع عشر، وهي السيدة دُو لاموت غيون Mme de la Mothe Guyon: «إن الدعاء (وتقصد الذكر الخفي) هو أن يغيب الإنسان في الوحدة، لا يتكلم ولا يتذكر، وليس دعاؤه عملا، بل هو حال، حال السكون والسكوت»، وهذا هو وصف الذكر الخفي عند الصوفيين، من قديم الزمان حتى يومنا، وعلى الخصوص عند أعضاء الطريقة النقشبندية.

إن الصمت نهاية الذكر، ونهاية التصوف صمت، لأنه لا يمكن لأحد الإفادة من الأسرار الإلهية، وإن كانوا يسعون في الإشارة إلى ما رأوا في وجودهم. ومع ذلك كان للمتصوفين دورهم العظيم في تطور اللغات، وكانوا على علم بأن إفشاء السر (أي سر الوصلة) لا يجوز للعاشق، إلا أنهم، وإن عقل لسانهم، فقد سعوا إلى إيضاح ما جرى لهم في طريقهم، واستعملوا لطيف الإشارات وغريب الرموز والعبارات، وأوجدوا من الكنايات ما استحسن، ونسجوا ستورا ذات ألوان جميلة ونقوش لطيفة حول تجاربهم، ولا شك أن الكثير من إشاراتهم صعبة الفهم، لذلك أشاد بعض المؤلفين القدماء ـ ومنهم أبو نصر السراج ـ بمعاني بعض العبارات التي كانوا يستعملونها لكتم أسرار المحبة، لئلا يفهم العامة ما وراء الكنايات والرموز. وكما قال الأب نويا Nwya: كانوا يزيدون وجها جديدا للغة العربية، وهو لسان المحبة ولسان القلب.

ونشاهد التطور ذاته في إيران وتركيا والهند، إذ إن أهل التصوف، أينما كانوا،

يشاهدون الجمال الإلهي في كل شيء، فيعبرون عن عشقهم بعبارات لطيفة وتشبيهات مأخوذة من البساتين والرياحين، من الخمر، ومن الطيور... كما قال أحدهم، وقد عاش في القرن العاشر الميلادي في مدينة بغداد:

«ضحكت الأشياء للعارفين بأفواه القدرة بل بأفواه الرب، لو ترى مشاهدة الحق في الأشياء... ترى أنوار جماله من أوراق الورد والنرجس والياسمين ووجوه الحسان، وتسمع أصوات الوصلة من ألحان الطيور والبلابل والعنادل، وأصوات الرياح والسحاب والأوتار...».

ولاشك أن كل ذلك من الآيات التي تدل على جمال الخالق، كما قال الشاعر:

وفي كلّ شيء له شاهد يدلّ على أنّه واحد

ومن الجدير بالذكر أن الرموز والإشارات التي استعملها المتصوفون في الأقاليم السبعة متشابهة، ومنها وصلة الروح بالله بأنها وصلة العروس بمعشوقها، وهذا معمول به في المسيحية، حيث يحب القلب عيسى بن مريم ويشتاق إليه، وكذلك في الهندوسية، فنذكر هنا مثال كريشنا Krishna والفتيات اللاتي يرقصن حوله رقص العاشقة حول المعشوق.

وأما الشعر العربي والتركي، فمملوء بتشبيهات تدل على أسرار العشق، هذا العشق الذي يحرق القلوب، لأنه يجب على الإنسان أن يطبخ في «مطبخ العشق الإلهي» كما قال شعراء إيران، والعشق نار لا تبقي للإنسان رسما ولا جسما، وتمحوه حتى يفنى في المعشوق، ولا يبقى إلا الواحد الأحد.

ومن الرموز التي أفاد بها المتصوف سر الوحدة، كثيرا ما نجد مثال الحديد في النار، يعني أن مثل الإنسان الذي قرب من الحق تعالى، حتى لا تبقى منه أنانيته، مثل قطعة حديد تلقى في النار فتذوب فيها، ويصير لونها لون النار وحرارتها حرارة النار، فإن مسستها صاحت بلسان الحال «أنا النار»، ومع ذلك لم تزل حديدا، وكذلك حال الإنسان الذي يقرب من نار الألوهية، فيقول «أنا الحق» مثلما قال الحلاج، ومازال إنسانا لأنه مخلوق محدث، غير أزلي قديم.

وكان هذا الرمز شائعا في التصوف المسيحي، إذ كان الرهبان القدماء يستعملونه في أوائل تاريخ المسيحية، كما كان جاريا في فلسفة الهنود كذلك، وكانوا على علم

بأن المخلوق لا سبيل له إلى الفناء التام إلا بالموت، ولذلك قال أحد الصوفيين في القرن العاشر للميلاد: إن الموت قنطرة يصل بها العاشق إلى المعشوق، أو كما قال آخر جوابا عن سؤال سائل «ما ذنبي؟»: «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر».

وإن كان المتصوفون يبحثون عن النّار، فهم كذلك كثيرا ما ذكروا النور؛ لأن منهم من شاهد نورا عظيما في نهاية الطريق،فتحقق أن الله تعالى «نور السماوات والأرض» كما ورد بالقرآن، وعسى أن يرى النور الصافي البراق الذي يعمي كل من نظر إليه، فلا يمكن للمخلوق معاينة النور المطلق، وأحيانا يتجلى النور الإلهي أثناء الطريق، فيشاهده السالك في ألوان شتى، وأشكال مختلفة، على قدر مرتبته الروحانية، وهذا ما وصفه الصوفي الكبير الخوارزمي نجم الدين البكري (المتوفى عام ١٢٢١)، إذ يعلم المتصوف مقامه في الطريق من هذه الإشراقات النورانية.

وقال عديد من المتصوفين المسلمين: إن أول ما خلقه الله كان نور محمد، كما ظن بعض المسيحيين أن عيسى بن مريم هو «نور من النور السرمدي، وهو صبح الأبدية» كما قال بعض شعراء النصرانية.

وفي التصوف الإسلامي، لا ننسى دور شهاب الدين السهروردي، شيخ الإشراق الذي ادعى أن «الوجود هو نور محض» وأن هذا النور ينزل بالتدرج من عالم إلى عالم، حتى ينتهي إلى عالم الشهادة، حيث تشترك فيه المخلوقات على قدر استطاعتهم.

نجد مثل هذه التصورات في المسيحية، وقد تعجبنا أناشيد أحد الرهبان الكبار في يونانستان خلال القرن الثالث، وهو سيمون Symeon، وكان معاصرا لنجم الدين البكري المتقدم ذكره، إذ كان يفيد من جمال هذا النور الإلهي، ويترنم من الأناشيد العذبة بما يشبه قصائد الصوفيين في دار الإسلام، وما أجمل وصفه لهذا النور الذي شمل العالم، ويسر المخلوقات ويهديهم إلى نور الأنوار.

وعلينا أن نذكر في هذا السياق متصوفة ألمانية مشهورة في القرن الحادي عشر اسمها هيلدجارد Hildegard، وهي راهبة أنعم الله عليها برؤية أنوار براقة في أشكال عجيبة، وكان كل شكل من أشكالها وكل لون من ألوانها يشير إلى سر من أسرار الألوهية، وكانت هيلدجارد رسامة أيضا صورت ما كانت تشاهده من الأشكال

النورانية التي تدهش العقول، كما كانت ملحنة ما زالت أناشيدها مشهورة مستعملة في بعض الكنائس الألمانية.

ومن الرموز المحبوبة في الأديان كلها رمز الكيمياء، فإن مقصد الكيمياء هو تحويل المادة الخام إلى الذهب، الذي هو أكثر قيمة منها لصفائه، والكيمياء صنعة صعبة يحتاج الإنسان في إجرائها إلى مواد نادرة وعمليات خاصة، وكما يحتاج إلى الكبريت الأحمر، وإلى الإنبيق الذي تذوب فيه المادة الخام، فتتزكى درجة بعد درجة، ومثل هذه المادة كمثل النّفس الأمارة التي تزكى في المعاملة بنار الآلام وإنبيق البلاء، وأما الشيخ المرشد فهو مثل الكبريت الأحمر يؤثر في النفس كي تنال مقصدها، فتصير النفس المطمئنة.

وما استغرب المتصوفون في الغرب من رمز الكيمياء، ولكنهم أسسوا مجالس وجماعات كان هدفها «الازدواج الكيميائي» كما نقرأ في كتاب لهم كتبوه في بيان طريقهم ومقاصدهم.

ذكرنا فيما مضى أن أكثر المتصوفين قد اختاروا رموزا مستمدة من تجارب الحب، ورجحوها على غيرها، ومن هذا النوع من الرموز، نجد إشارات إلى الموسيقى والرقص، وكلاهما من مظاهر العشق، وقد أحب الصوفيون القدماء السماع، وإن كره ذلك أكثر أهل السنة والجماعة، ومن المعلوم أن عدد الكتب والمقالات المصنفة في هذا الموضوع من القرن العاشر الميلادي إلى يومنا هذا كبير جدا، ومع ذلك التقيد ما تزال الموسيقى محبوبة عند المتصوفين في العالم الإسلامي، كما هو الحال في الهند وفي الغرب، فكأن أهل التصوف في جميع الأديان كانوا يسمعون الموسيقى السماوية التي تحرك العالم، ويرون سماعا سماويا في دوران الأفلاك حول قطبها، وهو النور المطلق الذي ترقص حوله النجوم والأقمار والشموس، وهم يعبرون عن قناعاتهم بأن كل ما يقع في عالمنا هذا يشترك في هذا السماع اللانهائي حول مركز الكون، وهو الذات الإلهية.

ومن الطرف الآخر، نقرأ في بعض الكتب لمؤلفين ومؤلفات في الغرب، أنهم رأوا في حال الوجد كأنهم يرقصون مع عيسى بن مريم، أو أنه ينفخ في الناي ليشوق الصوفي إلى الاشتراك في الرقص السماوي. هذا ما قالته Mechthild، الراهبة

والشاعرة الألمانية في القرن الثالث عشر، وهي معاصرة لجلال الدين الرومي الذي ملأ قصائده بإشارات إلى الناس والسماع والرقص الأبدي الذي يشترك فيه العالم بأسره.

أما متصوفو الهند، فقد عبروا عن عشقهم الإلهي برموز مثل هذه، وهي أن كريشنا الإله المحبوب عند الكثير من الهندوس يلعب بالناي، وترقص حوله الأرواح العاشقة، وكثيرا ما صور رسامو الهند كريشنا في مركز بهيج من الفتيات.

ألم نر اللوحات التي صورت في أوروبا أثناء القرون الوسطى، وهي تشير إلى سعادة الأرواح في جنّة الفردوس، حيث الحسناوات يرقصن في بساتين واسعة تحت الأشجار المزهرة، مصداقا لما قال شعراء الغرب في القرون الوسطى «إنا في الجنّة لنشترك في رقص أبدي»، إذ من المعلوم أن الإنسان أثناء الرقص كأنه يترك هذه الدنيا المادية الثقيلة، ليدور حول مركز جديد، وهو مركز روحاني. وفي التصوف، هو العشق الإلهي الذي يجذب إليه الأرواح والقلوب كأنها ذرات.

وكان بعض العلماء في حقل تاريخ الاديان قد ألفوا رسائل مهمة في هذا الموضوع، منهم العالم الفلمنكي فان دوليو Van Do Leew الذي وصف الرقص الفردوسي في مقالة طويلة له.

وأما العالم الروسي أرسنيو Arseniew، فعنوان كتابه الشهير هو «غناء الروح الباطن». فلاشك أن رمز الموسيقى المشهور في الأديان كلها جميل سليم، لأن القلب الإنساني يشبه الناي الذي يغني، إذا نفخ فيه الموسيقار الأزلي، ولا يمكن للقلب أن يغني إلا وقد مست نفس الرحمن، كما لا يمكن للسماوات أن تدور إلا إذا حركتها «نغمة» الخلاق.

وقريب من هذه الرموز المشتركة بين الأديان كلها عبارة «السكر» ووصف الشراب، وإن كان الخمر محرما في الإسلام، فقد علم أهل التصوف أنهم عثروا على شراب آخر، أي شراب طهور، شراب العشق الإلهي الذي كان أسكرهم من بداية الزمان، وحتى قبل أن يخلق العالم، كما وصفه ابن الفارض في خمريته قائلا:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وما بهذا الشراب:

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونورٌ ولا نار وروح ولا جسم

تقدم كل الكائنات حديثها قديما ولا شكل هناك ولا رسم

فإن سر العاشق مثل سكر من أكثر شرب الخمر، يغيب عن نفسه ولا يدري ما يفعل، وما أمامه ولا خلفه إذ هو غائب، وإذا عاد من سكره إلى حال الصحو نادرا ما يذكر ما شاهده في غيبته.

ولذا كان السكر كناية صائبة عن حال الوجد، وقد بحث في هذا الموضوع أحد الأساتذة الكبار، وهو الأسقف الإسويجي سودر بلوم Soder Blom، الذي عنون كتابه بـ«السكر المقدس».

ومن الممكن أن نزيد على أمثلتنا المتقدم ذكرها، وأن نذكر ما يحير العقول من تشابهات بين الرموز والكنايات في الأديان، فعلينا أن نشير إلى نقطة مهمة، ما سماه أهل التصوف «الشطح»، كما ترجمه العلامة كوربين (Corbin (paradoxe، أي تعبير مستغرب، وهو محصول حالة الوجد أو السكر الروحاني، وليس المتكلم مسؤولا عنه. ومن هذا النوع من الكلام على سبيل المثال، كلام البسطامي الذي صاح «سبحاني ما اعظم شأني»، ومثلما وصف أبو نصر السرّاج الشطح قائلا: «عبارة مستغربة في وصف وجد، فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته... ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافتيه، فيقال شطح الماء في النهر، بذلك المريد الواجد إذ قويَ وجده، ولم يطق حمل ما يريد على قلبه، من سطوة أنوار حقائقه، شطح ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها إلا من كان من أهلها...» (كتاب اللمع في التصوف).

ومما يجدر ذكره أن شاعرا صوفيا في منطقة السند في القرن السادس عشر، قال في أحد أبياته السندية:

إذا اشتدت مياه نهر السند طغى على القنوات

هذا ما يحدث إذا جاءني إلهام من حبيبي

فلا يبقى مكان لقلبي الضيق لطغيانه

وفي هذا الحال «يترنم المتصوف بغناء لا يجوز ترنيمه لأحد». وهو معرّض للخطر لأنه لا يجوز إفشاء السر، ولذلك نرى أن الكثير من المتصوفين قد اختاروا السكوت بعد تجربتهم العليا، فهم إما أنهم لم يتجاسروا على التعبير عن التجليات التي شاهدوها

في الوجد، وإما أنهم عدموا الكلمات، فهم «مثل الأخرس لا لسان له، فهو يعبر عما شاهده بلا عين، وما ذاقه بلا فم». كما قال متصوف هندوسي من جنوب بلاد الهند، ومثل المتصوف الألماني الشهير اكهارت Eckhart (المتوفى عام ١٣٢٨)، الذي قال إن القلب في حال الوجد يقول: «إني قد عرجت من أعلى الجبال كلها، فسمعت بلا صوت، ورأيت بلا نور، وشممت بلا حركة، وذقت ما لم يكن موجودا، وأحسست ما لا يوجد».

وهذه الحال هي سبب خصوصية شعر جلال الدين الرومي الذي يحتوي البيت الأخير لعدد لا يهمل من قصائده كلمة «خاموش» أي «أسكت» أو «يكفي» لأن الشاعر لا يطيق العبارة عما شاهد في الوجد، ولا عن حقيقة العشق الإلهي.

ولا يستطيع المخلوق وصف الخالق الباري، ولا يعرف إلا آياته التي رآها في الآفاق وفي الأنفس، ولذلك اخترع المتصوفون في الأقاليم السبعة رموزا تشير إلى محدودية إدراكنا إن قصدنا وصف الله.

ومن الرموز المشهورة في هذا الميدان قصة الفيل، التي حكاها لأول مرة في العالم الإسلامي، الشاعر الإيراني الغزنوي (المتوفّى عام ١٣٣١) في قصته المنظومة الطويلة المعنونة «حديقة الحقيقة»، حيث ذكر أن ملك الهند دخل قرية كان سكانها عميا، وقد شاع الخبر بأن الملك كان معه فيل، ومن الطبيعي أن القوم سعوا إلى معرفة هذا المخلوق الغريب، فذهبوا ليضعوا أيديهم على الحيوان العظيم، غير أنهم لم يتمكنوا من القبض عليه تمام القبض، فقال من لمست يده الخرطوم «إن الحيوان مثل القربة»، ومن لمست يده الذنب وصفه بأنه حبل، وظن من لمست يده أذنه أنه فرش عريض، ووصفه من لمست رجله بأنه عمود قوي، وهكذا، فما كان أحدهم يدري ما شكل الحيوان على الوجه التام.

هذه هي حال الناس الذين يصفون الله على حسب ما يعرفون من صفاته، ولا طريق لهم إلى إدراك ذاته.

وفي هذا السياق نجد مجازا تشترك فيه الهند وتركيا وألمانيا، وكان ذلك في القرون الوسطى، وهو مجاز الجوز، يقال إن لُبّ الجوز هو الحقيقة التي يصعب الوصول إليها، فيجب كسر القشر قبل أن يقترب الإنسان منها، فإنه على المريد أن

يكسر العلاقات الدنيوية، فيجاهد في قطع العلاقات بكل ما سوى الله، وهذا عسير لأن القشر خشن لا ينفتح إلا بجهد عسير، وبعد ذلك يمكن للإنسان أن يصل إلى اللب الحلو، الكثير الزيت، المفيد الشافي، فهكذا لا يجد السالك حلاوة الوصل وشفاء روحه، إلا بعد مجاهدات حسية طويلة، ورياضات روحية مؤلمة.

ومع علمهم أن وصف الحق تعالى غير ممكن، اخترع المتصوفون عبارات كثيرة ليقتربوا بها منه، ويصفوه بطريقة ما، فمنهم من قال: إن الإله المكتوم هو النور البراق الذي يعمي عقل الإنسان، أو انه الظلمة العميقة التي هي أكثر ضياء من النور. وعبر اكهارت Eckhart عنه بأنه الصحراء اللامتناهية، وقال غيره: إنه البحر المحيط الذي تخرج منه المخلوقات التي هي مثل قطرات المطر تعلو إلى السماء وتعود إلى البحر بعد سلوكهم المسلك الحتمي. ووصفه أحد المتصوفين الألمان بأنه الذات الإلهية Ungrund أي شيء أعمق من الأعماق تغيب فيه الأفكار والظنون والرسوم كلها. ووصفه حكماء الهند القديمة بأنه «لالا»، فلا طريق إلى إدراكه ولا يعرفه إلا القلب المحب.

وقال معظم المتصوفين: إن الله هو الوجود المطلق، أعظم من الأوصاف والأسماء، ولكن توجد له «ألبسة»، أي أستار لا يمكن للإنسان أن يفهم ذرة من ذاته بواسطتها، كما ورد في الحديث القدسي «الكبرياء ردائي»، وذكر اكهارد في وصفه لله أنه يستحيل وصفه على المخلوق، ونقرأ لجلال الدين الرومي نفس هذا المعنى: «اقبض حاشية لباس رحمته لأنه يفر عنك سريعا».

فلقد كانت تجارب المتصوفة تتشابه في الأديان والحضارات، وتتشابه كذلك في الرموز والتعابير والكنايات التي وردت أثناء استعمالاتهم.

وزد على هذا، فإن للغة المتصوفين في الدنيا بأسرها خصوصية أخرى، وهي أنها تشكل أساسا مهما في تطور اللغات على الإطلاق.

ومنذ قديم الزمان، نشاهد تأثير «لغة القلب» على العربية ـ كما قال الأب نويا Nwyia ـ، ونشاهد نفس التطور في الفارسية، فلا يمكننا تصور اللغة الفارسية دون تأثير للتصوف، وكل من اطلع على الأدب الفارسي، أو التركي العثماني، يعثر على مفاهيم وتعابير مأخوذة من لسان التصوف، ويجد في أبيات شعرائهم الكثير من

الإيهام، ومن «اللعب بالكلمات»، وكثيرا ما يصعب فهم المعنى الحقيقي لبيت ما، فهل كان الشراب المذكور فيه شرابا دنيويا، وهو الشراب الطهور الذي يسقيه العشق؟.. وهل كان الوجه الجميل وجه مخلوق جذاب أم يريد الشاعر بذكره إشارة إلى وجه الله وتجلياته؟..

وعلى هذا النمط، يجد القارئ تأثير التصوف في اللغات الإسلامية من المغرب إلى المشرق، وبخاصة في اللغات الهندية، مثل السندية والبِنْجَابِيّة، وغيرها.

وسبب هذا التأثير، هو أن وعاظ الصوفية كانوا قد سافروا إلى بلدان كثيرة فيما وراء حدود الممالك الإسلامية المركزية، مثل الجزيرة العربية أو مصر أو سوريا، وعاشوا في القرى ووسط العامة، فاشتغلوا بالتذكير ونشر الدين، وخاطبوا الناس باحثين عن محبة الله وحب الرسول، وكان أكثرهم من الفلاحين والفقراء والنساء، وسكان القرى البعيدة عن مراكز الثقافة، ولم تعرف هذه الطبقة اللغة العربية، وهي لغة القرآن ولغة التعليم، وما كانوا على علم باللغة الفارسية، وهي لغة الإدارة في الهند حتى عام ١٨٣٥، كما كانت لغة الأدب، ولذلك كانوا مجبرين على نشر دعوتهم ودعواهم بلسان العامة، فترنموا بأبيات بسيطة وصفوا فيها وظائف المؤمن من الدعاء، والذكر والمحبة، خاصة محبة الله ورسوله.

وكثيرا ما استعملوا لغة النساء، ورموزا مأخوذة من حياة النساء واشتغالهن في بيوتهن، وقد ذكرنا فيما تقدم أن كلمة «نفس» مؤنثة في العربية، ولذلك تسهل مقايسة النفس بالمرأة. وأنشدوا أبياتاً في صنعة الغزل، لأن الغزل يشابه الذكر الدائم، فالقلب مثل الخيط إذ يلطف الخيط بالغزل، ويصقل القلب بدوام الذكر.

وبالإضافة إلى بساطتها صارت أشعار الصوفية أصلا مهما، تطور منه الأدب العالمي من الشعر والنثر غير الديني، كما أثبت ذلك الدكتور المرحوم عبدالحق في كتابه «دور الصوفية في نشأة اللغة الأردية ونمائها». وما كتبه هذا الدكتور العلامة في حق اللغة الأردية يمكن أن ينطبق على أكثر اللغات، لا اللغات الإسلامية فحسب، بل لغات الهند والغرب كذلك. فقد ترك بعض المتصوفين الهندوس اللغة المقدسة القديمة، المستعملة في كتب الدين، وهي «السانسكريت» Sanscrit، وأخذوا يبحثون عن عشقهم للمحبوب الإلهي في اللغات الشعبية، منها الهندوسي و«البرادش» Bradsch

و«الراجاستاني» Rajastani، وكثيرا ما يشكل على القارئ التفريق بين أبيات المسلمين وأشعار الهندوس؛ لمشابهة التعابير والرموز المستعملة.

ومن العجيب أن مثل هذا التأثر بارز في تاريخ المسيحية أيضا، فإذا نظرنا إلى تاريخ العلوم والإلهيات في القرن الثالث عشر الميلادي (وهي الفترة التي عاش فيها العديد من المتصوفين المسلمين والمسيحيين والهندوس)، نلاحظ أن المتصوفين الألمان كانوا قد بدأوا باستعمال اللغة الألمانية في خطاباتهم الموجهة إلى العامة والنساء اللاتي يجهلن اللغة اللاتينية المأثورة في الكنيسة. وقد ألف اكهارت قسما لا يستهان به من كتبه وخطاباته باللغة الألمانية، وإن سبقته راهبة متصوفة اسمها «مختيلد» Mechthild، كانت تتغنى بأبيات رائعة بالألمانية، تصف فيها اشتياقها إلى المحبوب الأبدي، وهو الرب الأعلى.

ولئن ترجمت هذه القصائد والأدعية من أصلها الألماني إلى اللغة الفارسية، فإننا نعتقد أنها من مؤلفات معاصرها جلال الدين الرومي، لأن كليهما يعبر عن العشق الإلهي بأبهى العبارات.

وعلاوة على هذا أبدعت هذه الراهبة الألمانية كلمات جديدة عندما ترجمت عبارات لاتينية إلى لغتنا الوطنية (الألمانية). ولم تزل هذه الكلمات جارية في وطننا حتى الآن، ولا يدري الناس أن أصلها من التصوف المسيحي.

وقع مثل ذلك في انجلترا من خلال كتابات جوليان Juliane of Norwich وريشارد رول Richard Rolle. ولا ننسى إيطاليا وآثار القديس فرانسيس St. Francis، وجاكوبون دا تودي Jacopone da Todi، كما أن هذه الحركة الشعبية موجودة أيضا في بلاد الفلمنك.

وأعتقد أن هذا الجانب من تاريخ التصوف أكثر أهمية في تاريخ الحضارات من ذكر الكرامات وخوارق العادة، أو من النظريات الفلسفية الموجودة في بعض كتب المتصوفين الكبار.

وقد ثبت لنا بعد الاطلاع على أهم المرجعيات المعرفية والتراثية أن الحركات الصوفية في العالم كله تتشابه إلى حد ما، إما في تجارب السالكين، وإما في إفاداتهم.

وقد لا يعلم القارئ إن كان أصل رمز ما هندوسيا، أم ألمانيا، فارسيا، أم صينيا.

ويمكن المقارنة بينها بسهولة، ولذلك يعتقد المتصوفون والكثير من العلماء، بأن التصوف يشكل جسرا روحانيا بين الأديان والحضارات، ولعله الجريان الذي يجري تحت سطح الأديان الظاهرة، وأنه الطريق السري من قلب الإنسان إلى المعشوق الأبدي الأزلي.

وأود أن أشير في الختام إلى رابطة مهمة بين التصوف الإسلامي والحضارة الألمانية. فمن المعلوم أن نذكر، نحن الألمان، في هذه السنة شاعرنا القومي جوته Goethe الذي ولد قبل ٢٥٠ سنة أي في ١٧٤٩، ذلك أن كل من درس الحضارة الألمانية والأدب الألماني، لابد أن يكون قد قرأ المجموعة الشعرية التي سماها جوته «بالديوان الشرقي للمؤلف الغربي». وقد ألف هذا الكتاب بتأثير من قصائد الشاعر الفارسي شمس الدين محمد «حافظ الشيرازي».

وكان المستشرق النمساوي هامر Hammer قد ترجم مجموعة قصائد هذا الشاعر العظيم إلى اللغة الألمانية، ونشر ترجمته عام ١٨١٣. ومع أن هذه الترجمة كانت جافة، بعيدة عن جمال الأصل الفارسي، فقد أعجب بها جوته، ووجد فيها ما أثر فيها تأثيرا عميقا، تمثل في عمق الفكر وحسن الرموز، فأخذ في تأليف قصائد ألمانية استعمل فيها التشبيهات الشرقية ومواضيع إسلامية، فأنتج كتابا رائعا لم يؤلف مثله في أوروبا.

ويوجد بين قصائده في مجموعته هذه قصيدة عنوانها Selige Sehnsucht أي «اشتياق مبارك» استعمل فيها حكاية الفَرَاش الذي يطير حول المصباح، ويلقي نفسه عليه ليفنى في اللهب، فيصير نارا، فيدخل بذلك حياة جديدة، كما يقول أهل التصوف «موتوا قبل أن تموتوا»، وفي موت الفراش هذا قد نفهم سرّ الحياة الأبدية.

وقال جوته: إن هذا الموت في الحقيقة حياة أبدية، ومن فقد هذه التجربة فهو مجرد ضيف ضعيف على سطح أرضنا المظلمة.

ويبتدئ قصيدته بالنصيحة التالية:

لا تحكوا ما أقول إلا لذوي العرفان

لأن العامة الجاهلة سيهزأون به

وهذا ما عبر عنه الصوفية به «إفشاء السر حرام».

وكل من اطلع على تأليف الحلاج في كتابه «الطواسين»، يجد فيه الكلمات التالية:

الفَرَاش يطير حول المصباح إلى الصباح، ويعود إلى «الأشكال» فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول إلى «الكمال». فضوء المصباح يرمز إلى علم الحقيقة وحرارته حقيقة الحقيقة والوَصل معه حق الحقيقة، لم يرض بضوئه وحرارته فيلقي جملته فيه، والأشكال تنتظر قدومه فيخبرها عن النظر حين لم يرض بالخبر، فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطايرا، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم، فلأي معنى يعود إلى الأشكال، وبأي حال بعد ما حاز، صار من وصل إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر.

لم يقرأ جوته كتاب «الطواسين»، ولم يعرف اسم الحلاج، وكان مجهولا في عصره، ولم يسمع قصيدته المشهورة «اقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي -حياتي...»، ولكنه عثر على إشارة الفراش المشتاق إلى النار في إحدى قصائد حافظ الشيرازي، وفهم سر التصوف منها، وأفاده في قصيدته المذكورة، وهي من قصائده المشهورة، إلا أن العامة وحتى أهل العلم لا يدرون ما هو المنبع الأصلي لهذه الأبيات، فكأن جوته قد ترجم المتن العربي إلى اللغة الألمانية. وهذا عندي برهان آخر على وحدة الفكر الصوفي في شرق الدنيا وغربها.

ولنذكر هنا مثالا آخر يدل على دور التصوف في تجديد العالم، فنحن نتذكر محمد إقبال الشاعر الفيلسوف المسلم في بلاد الهند والباكستان، وهو «الوالد الروحاني للباكستان» الذي نعترف بدوره مجددا حتى في عصرنا هذا، فقد ألف كتابا بالفارسية عنوانه «جاويد نامه» أي «كتاب الأبدية»، وهو شعر منظوم على نمط آثار المتصوفين الكبار كالعطار والرومي، ويصف في هذا الشعر القصصي معراجه الروحاني إلى ما وراء الأفلاك السبعة، حيث يلاقي في كل فلك من الأفلاك شعراء وفلاسفة، وأهل الدين والسياسة من المسلمين وغيرهم، ويتناقشون في مسائل دينية وسياسية. أما في فلك المشتري فيجد شهداء العشق الإلهي، ومنهم الحلاج صاحب كتاب «الطواسين» المتقدم ذكره، ويعظ الحلاج مسافره إقبالاً قائلا: إنك على خطر كبير؛ لأنك تريد ما أردت أنا، أي انك توقظ الناس من نومهم، أي نوم الغفلة، وتدعوهم إلى القيامة، وهي قيامة روحانية، وابتداء حياة جديدة، هذا ما فعلته أنا، وحذار! قد رأيت كيف قتلوني لدعوتي!

وما يقصده إقبال في هذه المحاورة من ذكر روح الحلاّج هو تذكير الناس بلزوم انقلاب روحاني، فإن العاشق، أي عاشق الحقّ تعالى، يكسر الرسوم القديمة، ويعلم العالم أسرار العشق المبدع، ويظهر أهمية القلب في تجديد الدنيا، مبنيا على الحديث النبوي «استفتِ قلبك»، وهو سرّ الحياة الروحانية.

أظن أن كلمات إقبال هذه، أي الإشارة إلى القيامة الروحانية، إشارة لطيفة إلى دور التصوف الحقيقي في عصرنا هذا، وليس التصوف زهدا مقتصرا على نفي الدنيا، ولا إهمال الوظائف الدينية، أو أنه أحلام غير مفيدة، بل هو إحياء القلوب، وتجديد الحس الديني العميق، وهو العشق الذي نحتاج إليه في هذه الأيام لنحيا ونحيي أهل الدنيا. ونسأل التوفيق من الله.

الإنسان الأدنى
أو نقد المركزية البشرية

علي حرب*

١ ـ مصيدة التصنيفات

لماذا القول بتخطي الصراع بين الحداثة وما بعدها؟

لأن التصنيفات الرائجة إلى معسكرات فكرية باتت مصيدة نقع فيها لكي نمارس التهويل والتهويم أو الخداع والتبسيط، خاصة واننا لسنا من صناع الحداثة، ولا من المبدعين في ما بعد الحداثة.

لقد تنقلنا طويلاً بين المدارس والتيارات، لكي نصطف في هذا المعسكر ضد ذاك، أو لكي نعزز هذه المدرسة على حساب تلك، ولكننا لم نجترح منهجاً، أو نخترع علماً، أو نبتكر نظرية، أو نطلق مقولة خارقة.

والعلة في ذلك هي ان العقائديات والمقدسات تسيطر عندنا على الوجوديات والمعرفيات، بمعنى ان الاعتبارات الإيديولوجية، والتهويمات النضالية، والادعاءات المثالية، تشل إرادة الخلق، وتعطل لغة الفهم، بقدر ما تحجب الوقائع، وتموه المشكلات.

وهكذا فنحن ننسى، من فرط تحزّبنا، واستحواذ الهاجس النضالي على عقولنا، المهمة الأصلية المناطة بنا، وهي إنتاج أفكار ومعارف حول واقعنا ومجتمعنا، أو حول الواقع والعالم، والمرء يفكر لا لكي يتحزب ويتعصب، ولا حتى لمجرد ان يدافع أو

---

* ناقد ومفكر لبناني.

يهاجم، وإنما يفكر لكي يفهم ويشخص، أو لكي يعقل ويتدبر، أو لكي يتحسن ويتطور، بحيث يمارس وجوده على سبيل الاستحقاق، والاستمتاع، والازدهار، بما ينتجه من المعارف، والقيم، والثروات.

هذه هي المهمة في ما أرى: ان ينتزع الواحد الاعتراف بمشروعيته، وأن يثبت جدارته على ساحة الفكر بإبداعاته واختراعاته، أو بإنجازاته وصنائعه، على النحو الذي يتيح له استثمار الطاقة وبناء القدرات، أو فهم المجريات ومعالجة المشكلات، أما المدارس والمناهج والنماذج، فهي أطر، وأدوات، ووسائل لتحقيق هذا المقصد الوجودي.

ولذا ليست المسألة في نظري مجرد صراع بين هذه المدرسة أو تلك. ليست القضية ان نسبّح بحمد ما بعد الحداثة لقتل الآباء الحداثيين، أو لنمارس علاقتنا بها بنوع من الادعاء والتشبيح، أو السطو على منجزات الآخرين كما يفعل الكثيرون، كذلك ليست المسألة أن نتشبث كالغرقى بالحداثة ومفرداتها، كما يفعل الخائفون مما بعد الحداثة ونقادها، أو المذعورون من العولمة وفتوحاتها. وبالطبع ليست المسألة ان نحمل على الحداثة وما بعدها، لكي نرجع إلى ما قبلها، كما يفعل الدعاة التراثيون الذين يملأون الأسماع والشاشات بدروسهم ومواعظهم وفتاواهم.

ان عبادة الأصول، وتأليه الأفكار القديمة والحديثة، أو المعاصرة، قد أنتج نماذج فكرية تهيمن على ساحات الثقافة، تجعلنا نتأرجح بين الأبله الثقافي والأصولي الإرهابي، أو بين عمرو خالد وابن لادن، أو بين السلفيين الجدد من الإسلاميين والرجعيين الجدد من العلمانيين، باختصار بين ديناصورات التراث الذين يشتغلون بتقديس الكتب وتعظيم السلف، وبين مسوخ الحداثة الذين يلوكون الشعارات، ولم يستطيعوا التجديد في مصطلحات العقلانية، والاستنارة، والحرية، والحداثة، والتنمية. بذلك يشكل المثقف الحداثي الوجه الآخر للداعية التراثي، من حيث العجز عن الخلق والابتكار.

نحن إزاء تصنيفات باتت تشكل عائقاً يشل الطاقة على التفكير. مثل هذا المأزق يحملنا على إعادة الأمور إلى نصابها، بحيث يصبح الشاغل الرئيسي هو الانخراط في

صناعة المعرفة، لتجديد شبكات الفهم، وصيغ العقلنة، أو نظريات العمل، وقيم التداول.

وبوصفي عاملاً في أحد ميادين المعرفة، على هذا النحو أتعامل منذ البداية مع مهمتي، فيما اشتغلت عليه، واجتهدت فيه، سواء في نقد النص واستراتيجية القراءة، أو في أوهام النخبة ونهاية المثقف، أو في كسر منطق الماهية نحو المنطق التحويلي، أو في ما طرحته مؤخراً حول المجتمع التداولي والعقلانية التداولية.

وهذه المهمة هي مهمة نقدية، ولذا فأنا ناقد لذاتي، أي لمهنتي كمثقف وفيلسوف، أو لهويتي كعربي ومسلم، وقبل ذلك أنا ناقد لكينونتي كإنسان، وهذا هو الوجه الفلسفي في المسألة. الأمر الذي يحملني على إعادة النظر في ما نمارسه من الأدوار والمهام، أو في ما نطرحه من العناوين والشعارات، أو في ما نفكر فيه وبه من المسبقات والثنائيات. والنقد ليس غاية بذاته، بقدر ما هو سعي للفكاك من المأزق، باجتراح الإمكانات التي تتيح التخطي والتجاوز والعبور نحو أفق جديد، بقدر ما تفتح الأبواب لخلق البدائل من الصيغ والمعادلات.

٢ـ التراث والحداثة

لنتوقف عند ثنائية التراث والحداثة ومشتقاتها من المتعارضات التي ننشغل بها: العقل والنص، التنويري والظلامي، الأصولي والعلماني، الثابت والمتحول. هذه متعارضات استهلكت، بقدر ما تحولت المصطلحات إلى شعارات خاوية، أو إلى مشاريع فاشلة.

والعلة في ذلك هي التعامل مع العقل والعقلانية والاستنارة بذهنية الدعوة والرسالة، أو بلغة التبشير والترويج، أو بمنطق التقليد والاحتذاء للنماذج والبرامج، الأمر الذي جعل الحداثيين من دعاة العلمانية والعقلانية والتقدم يمارسون لاهوتاً مضاعفاً، هو الوجه الآخر للاهوت الديني، وربما أسوأ منه، من حيث الحجب والتضليل، أو الاستبداد والإرهاب، فضلاً عن الهشاشة الفكرية، والضحالة المعرفية. وهذه ثمرة تأليه العقل، والتعامل معه بذهنية الحراسة والمناضلة: ان ينقلب إلى ضده، وأن يتحول إلى أداة حجب واستبداد، على ما يكشف ذلك نقد النص.

وهذا النقد ليس ترفاً نمارسه، ولا هو قفز فوق الوقائع، وإنما هو عودة إلى الأشياء ذاتها، أي إلى تلك المنطقة الوجودية المنسية، أو المستبعدة من نطاق التفكير من فرط وضوحها، كما تتجسد في الوقائع الخطابية المسموعة، أو المقروءة بأنظمة علاماتها وسلاسل منطوقاتها. والعمل في هذه المنطقة يكشف حقائق عديدة:

أ ـ فهو يبين أولاً ان ما هو في المتناول، فيما يتعدى الادعاءات المتعالية، والتهويمات المثالية حول العقل، هو النصوص والتشكيلات الخطابية، إذ هي الآثار الباقية التي تتعدى مؤلفيها، والتي يجدر قراءتها، ولا يجدي نفيها.

ب ـ ويبين ثانياً ان في كل عمل فكري منطقة تخرج عن نطاق التفكير، هي التي سماها القدماء «المسكوت عنه»، والتي يسميها المعاصرون «اللامفكر فيه»، والتي أوثر تسميتها «الممتنع على التفكير» أو المستعصي على الفهم، مما يحتاج إلى التشريح والتفكيك، لتعريته وكشفه، أو لإعادة بنائه وتركيبه، أو تشغيله وتوظيفه.

وهذه منطقة خصبة للدرس والتحليل، تفتح إمكانات جديدة للتفكير، يتركز فيها الاهتمام على ما يحجبه النص ويكبته، أو يرجئه ويمتنع عليه، أو يتعداه ويفيض به، أو ما ينبني به ويتأسس عليه، أي كل ما يتعلق بمسبقات القول وبداهاته، أو ببنية الخطاب وآلياته، أو بألاعيب الكلام ومخاتلته، أو بسلطة النص ومفاعيله، أو بأبعاد الأثر وأصدائه.

ج ـ وما يبينه نقد النص من جهة ثالثة ان الأثر الفكري ليس ذا وجه واحد، وإنما هو ذو بنية مركبة وسوية متعددة، بقدر ما هو منسوج من الالتباس والتوتر والتعارض، بين ما يعلنه وما يخفيه، أو بين ما يطرحه وما يفهم منه. وآية ذلك ان الكلام يستخدمنا بقدر ما نستخدمه، الأمر الذي يجعل النص يقبل التعارض بقدر ما يخترق من يعارضه، ويتعدى مؤلفه بقدر ما يُقرأ قراءات متعددة.

فقد يصرح مؤلف النص بأنه عرفاني من حيث مصدر المعرفة كما يفعل ابن عربي، في حين هو ينتج ما ينتجه باستخدام تقنيات البرهان، وأسلوب الحجاج العقلي. وبالعكس، قد يدافع أحدنا عن منهج التفكيك، فيما هو يقوم بترتيب العبارات، وتأليف القول. وتلك هي المفارقة.

ولنأخذ مثالاً بليغاً على ما نمارسه من نفي إيديولوجي للنصوص: نحن وعلى ما يفعل بعضنا على سبيل التبسيط، قد صنفنا ابن رشد في خانة العقلانية والاستنارة، وصنفنا الغزالي في الخانة المضادة، أو بالعكس اعتبرنا ابن رشد مجرد مروج لفلسفة أرسطو، ورأينا في الغزالي ممثل الأصالة الفكرية. ولكننا نسينا بذلك الأهم، بقدر ما تعاملنا معهما بعقل أحادي، ذلك أننا إزاء فيلسوفين مبدعين، كل على طريقته. وما نحتاج إليه، ليس التماهي مع أحدهما لنفي الآخر، بل النظر في أعمالهما، لتجديد القول، وإغناء المعرفة بعالم النصوص، أو بالواقع والعالم، وذلك بتوظيف المنجزات، أو بكشف المآزق والإشكالات.

٣ـ الثابت والمتحول

مثال آخر على العقم والهشاشة تقدمه لنا ثنائية الثابت والمتحول، التي هي فرع آخر من فروع ثنائية التراث والحداثة. فالمسألة ليست ولم تعد ان نفرق بين ثابت ومتغير، بقدر ما هي ان العلاقة مع الثوابت هي دوماً متغيرة. والثابت هو الجانب المادي في النصوص والآثار، كما يتجسد في المنطوقات التي نقرأها أو نسمعها لا غير، فهذه كيانات ثابتة لا تتغير. وأما المعنى فإنه ليس ثابتاً ولا أحادياً، ولذا لا مجال لتملكه والقبض عليه، أو التيقن منه، وإنما هو دوماً ملتبس، ومتعدد القراءات، واختلاف التفاسير، أو الشروحات.

تستوي في ذلك النصوص الدينية، والفلسفية، والأدبية، والأسطورية. لا مجال لقراءة النص على وجه واحد، أو بصورة نهائية وقاطعة. هذا شأن كتاب الوحي وخطاب ديكارت على السواء. لا جدوى من التعامل معهما بمنطق النفي الإيديولوجي، أو من خلال ثنائية الصحة والخطأ، على ما فعل أبو العلاء المعري، أو العلمانيون المعاصرون، لأن الأمر يتعلق بوقائع خطابية تحتاج إلى القراءة بصورة خصبة وفعالة.

ولذا ليست المهمة التعصب لكتاب الوحي، لاتخاذه متراساً ضد الحداثة، ولا التحزب لديكارت، لاتخاذه متراساً ضد التراث. وإنما المسألة، قراءة النصوص، لصرفها وتحويلها إلى عملة فكرية قابلة للتداول على أرض الواقع، بقدر ما تتيح لأصحابها إقامة علاقات حية ومثمرة وراهنة مع الذات والزمن والعالم.

ومن المثالات على القراءة الخصبة والحية، ان علم الاجتماع الحديث قد تشكل بجانب منه لا بنفي الأديان، بل بإخضاع ظاهرة الوحي وممارسات التقديس إلى الدرس المعرفي والتحليل العلمي. ومن المفارقات في هذا الخصوص ان الكاتب أمبرتو أيكو أبدع ما أبدعه في مجال الرواية بالاشتغال على نصوص ووقائع تمت إلى العصر الوسيط الذي سميناه عصر الانحطاط والظلمات. هذا هو الرهان بحسب المنطق التحويلي، الذي هو الوجه الآخر لنقد النص: ليس القفز فوق الوقائع الخطابية، بل الرجوع إليها، لقراءتها قراءة توليدية خلاقة. وكما ان نقد النص أعاد الأمور إلى نصابها، بربط العقل بالتشكيل الخطابي الذي هو جسده المحايث، فإن المنطق التحويلي يبين لنا ان الأسماء ثابتة والمعاني متحولة.

٤ـ العقل والنص

لقد تعامل الكثيرون مع النصوص الدينية، إما بتقديسها ومحاولة التماهي معها، كما يفعل اللاهوتيون والتراثيون، فكانت الثمرة إما الخواء المعرفي، والإرهاب الفكري. أو تعاملنا معها بمنطق النفي والسلب، كما تعامل معها العلمانيون والحداثيون، لتحويلها إلى عوائق ومتاريس رمزية، تشل الطاقة على الإنتاج والإبداع.

وعلى هذا النحو جرى في الأكثر التعامل مع مفردات الحداثة: إما تأليهها من جانب الحداثيين والعلمانيين، أو نفيها من جانب اللاهوتيين والتراثيين، وذلك بتحويلها إلى متراس نزداد معه عزلة وهشاشة، أو إلى عائق نزداد معه هامشية وضعفاً.

وهكذا تعاملنا مع الآثار والنصوص القديمة والحديثة بعقل إيديولوجي، فكانت الثمرة تحويل التراث إلى معارف ميتة ودعوات مستحيلة أو مدمرة، بقدر ما أحلنا منجزات الحداثة إلى مقولات خاوية ومشاريع فاشلة. والعلة في ذلك هو التعامل مع العقل بوصفه ماهية ثابتة يمكن التماهي معها، أو جوهراً محضاً ينبغي تخليصه من شوائب اللامعقول وملابسات اللاهوت. في حين ان العقل هو اشتغال على اللامعقولات، التي هي قاعه وأرضه ومادته، التي يتغذى منها لكي يحيلها إلى معقولات. فهو ليس جهازاً فطرياً يخربه من خارجه الكهنة والساسة، وإنما هو فاعلية فكرية تنتج الأنساق العقلية بقدر ما تنسج من الأبنية اللامعقولة. ولذا ليست المهمة تحرير العقل من النصوص، أو من وصاية الكهنة ورجال الدين، كما يعتقد كهنة

العقلانية ولاهوتيي الاستنارة. فالمشكلة ليس مع النصوص، وإنما تكمن في التعامل مع العقل بصورة إيديولوجية نضالية، على غرار ما تعاملت حركات التحرر مع قضاياها وشعوبها وأوطانها، فكانت النتيجة عسكرة المجتمعات، وإنتاج مزيد من اللامعقولية، والفوضى والاستبداد.

ان العقل ليس شيئاً يحتاج إلى التحرير من الوصاية، بقدر ما يحتاج إلى النقد. هذا ما يفعله العقلاني: إخضاع عقله للفحص والنقد، للكشف عن مسبقاته اللامعقولة وقوالبه الضيقة، أو عن أبنيته المعيقة، أو عن معاييره الاعتباطية وممارساته المعتمة. وهذه مهمة لا تنجز مرة واحدة. وإنما هي مهمة دائمة يمارسها الذي يتعاطى مع فكره بصورة خلاقة، لكي يتحول عن عقله ويغير مفاهيمه، بقدر ما يتحرر من تهويماته وتشبيحاته حول العقل والحرية والاستنارة.

لا مجال لممارسة العقلانية بصورة فعالة، بوصفها حقائق متعالية، أو قوالب مسبقة، أو نماذج تامة، على ما هو شأن العقلانيات المثالية، والطوباوية والخرافية، التي ألهه أصحابها العقل، لكي يحتكروا النطق باسمه، ويعطوا لأنفسهم أدواراً بطولية، يتوقف عليها نهوض الأمة، أو إنقاذ البشرية. مثل هذه المزاعم لم تمنع من انفجار العقلانيات الحديثة، التي بدت مفخخة بأغرب أشكال اللامعقول وأرهبها.

ومن المفارقات الفاضحة ان بعض الذين يصنفون أنفسهم تحت خانة العلمانية والعقلانية التنويرية يطالبون اليوم بتجديد الخطاب الديني، فيما هم يتناسون أنهم لم يجددوا خطاباتهم حول العقل والحرية، بقدر ما يجهلون ان علاقاتهم النضالية بالعقل لم تعد تمنحهم المصداقية، بل ترتد ضدهم، بقدر ما تعني تجاوز ثنائية الدين والعلمانية، التي باتت هي الأخرى ثنائية مستهلكة من حيث مردودها المفهومي والمعرفي.

خلاصة ذلك ان مشكلة العقلانيين ودعاة العقل ليست مع اللاهوتيين والكهنة، بل تكمن بالدرجة الأولى في تعاملاتهم اللاهوتية مع العقل، كما تكمن في عقلانياتهم القاصرة، وتهويماتهم الإيديولوجية، وأساطيرهم اليقينية، وأوهامهم الموضوعية، فالذين قدسوا العقل وقعوا ضحيته بقدر ما لغموا عقولهم، مما يعني ان المشكلة هي في العقول لا في النصوص، بقدر ما يعني ان ما نحتاج إليه بالدرجة الأولى هو اجتراح

سياسة جديدة في التعامل مع عقولنا، وذلك بالتعامل مع نتاجات العقل بصورة نسبية، محايثة ومتحركة، بوصفها مجرد مقاربات أو تأويلات، هي أنظمة وقواعد، أو أبنية وتراكيب، تستنفد نفسها وتفقد مصداقيتها، الأمر الذي يجعلها بحاجة إلى التجديد، وإعادة البناء والتركيب.

٥ـ المعرفة والشرط

ثمة ثنائية أخرى تتصل بثنائية الثابت والمتحول هي ثنائية الموضوعي والذاتي. والحداثيون المرعوبون مما بعد الحداثة يخافون على الواقع من تفكيكات ما بعد الحداثة للمسبقات والشروط، متوهمين ان هذا الواقع يتحول إلى سراب، عندما تصبح المعرفة الموضوعية به مستحيلة. ولكنهم يشهدون بذلك على عدم مواكبتهم للتحولات والطفرات المعرفية، التي غيرت مفاهيمنا للمعرفة والموضوع، في غير حقل من حقول العلم والمعرفة، ففي الفيزياء مثلاً لم تعد المعرفة إنتاج تصورات مطابقة للموضوع، الذي يفلت باستمرار بقدر ما نحاول تثبيته للتثبت من هويته، وإنما هي مجرد بناء لنماذج تفسيرية تخبر عن الواقع بقدر ما تسهم في تشكيله وتحويله إلى حقل للدرس المعرفي.

وهكذا فالمعرفة بالواقع هي خلق للموضوع أكثر مما هي تطابق معه، فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالعلم الإنساني، حيث كل معرفة بالواقع تشكل هي نفسها واقعة تغير علاقتنا بالواقع والحقيقة، أو بالفكر والمعرفة، كما هي مفاعيل تحويل النصوص والخطابات إلى حقول معرفية خصبة وحيوية.

من هذه الزاوية في النظر، كل معرفة خلاقة، أو كل عمل خارق، إنما يشكل خرقاً للشروط وتخطياً للحدود، بقدر ما يخربط خريطة المفاهيم، ويعيد ترتيب سلاسل الأسباب، وعلى نحو يتغير معه نظام الأشياء ومشهد الواقع، بقدر ما تتغير المعادلات، ويُعاد ترتيب الأولويات والخيارات. وخرق الشروط ليس عملاً يتم بمحض الإرادة والرغبة، أو الأمنية، وإنما هو يصدر عن رؤية واسعة وغنية، ترى إلى الواقع، لا كحتمية مطلقة، أو منظومة مقفلة، بل كبنية مفتوحة ومركبة، من حيث تعدد الوجوه والمستويات والمسارات، بقدر ما هو ثمرة التفكير، ليس بصورة أحادية تبسيطية، بل بصورة تركيبية من حيث تعدد الأشكال والنماذج والأنماط.

أ ـ هذا شأن الأعمال الخارقة، أكانت نصاً، أم فكرة، أم حدثاً، أم فعلاً. إنها تفتح إمكانات للتفكير والحياة، بقدر ما تخترق حدود الممكن، كما نجد مثالاتها في ولادة الفلسفة، أو النص القرآني، أو الثورة الفرنسية، أو النقد التنويري، وسواها من الأحداث والأفعال التي لا تتأتى بعد المعرفة المسبقة بشروطها. بالعكس إنها تسهم في تعديل الشروط وخرق الحدود، بقدر ما تستحدث الجديد من اللغات، والعوالم، والمساحات، والمجالات. أما الكلام على شروطها التي جعلتها ممكنة، فإنه عمل بعدي يعوم به العلماء والخبراء وأهل الاختصاص.

وهكذا فالحدث يستبق دوماً البحث عن شروط إمكانه. هذا شأن الحدث القرآني، فقد أدى بالعرب إلى تغيير الشروط والموازين، بقدر ما قلب علاقتهم بالممكن، مسهماً في خرق السقف، وعبور العتبات الفاصلة، مما مكنهم من بناء نموذج حضاري، استمر فاعلاً خلال قرون طوال، بقدر ما أفادوا من منجزات الحضارات السابقة. ونحن إذ نفكر الآن في الشروط التي جعلت هذا الحدث ممكناً، إنما نفعل ذلك بعد انبجاسه، الأمر الذي يشكل خرقاً لقوانين الضرورة، وخروجاً على أطر التاريخ، وحتمياته المقفلة. من هنا فالتفكير في الشروط المسبقة هو اتجاه نحو الماضي، أما تغيير الشروط فهو تفكير باتجاه صناعة المستقبل وبناء الحاضر.

ب ـ يمكن إيراد مثال آخر من عالم الاقتصاد، فالنموذج الناجح في التنمية لا يتم وفقاً لشروط مسبقة، بقدر ما هو خرق للنماذج السائدة والمألوفة. هذا ما يشهد عليه نجاح ماليزيا التي حققت معجزتها التنموية على غير مثال مسبق. وهذا ما يقوله بعض الخبراء بشأن الاندماج في السوق. إنه ليس شرطاً مسبقاً لإحداث تنمية وتقدم. قد يكون العكس هو الممكن، أي ان النجاح في التنمية في بلد من البلدان يؤدي إلى الاندماج في السوق العالمية.

بالطبع كل عمل خارق تقف وراءه خبرة ومعرفة، أو تعلم واستفادة. ولكن المعرفة بشروط هذا العمل بعد حصوله، قد تكون ضرورية، ولكنها ليست كافية للإتيان بمثله، أو لاستيلاد أعمال خارقة من جديد، فالاطلاع على النموذج الأوروبي أو الياباني في التنمية لا يكفي لخلق نموذج مثله، لأن النموذج الجديد يتحقق ليس حسب دفتر الشروط وسلاسل الأسباب. من هنا فالمعرفة بالشرط الموضوعي سيف ذو حدين،

فهي ضرورية ومفيدة، بقدر ما تغني التجربة وتوسع الخبرة، ولكنها تنقلب إلى ضدها عندما تمسي مجرد تقليد للنماذج والبرامج، يفضي إلى ولادة نماذج مشوهة، أو ممسوخة، أو عقيمة.

هذا جانب من الجوانب التي تكشفت عبر الحداثة، التي هي في أساسها عقلانية نقدية، كما مارسها كنط، لسبر الإمكان واستغلاله، أو لاجتراحه وصنعه. ان الحداثة ليست ثوابت نتشبث بها، أو طقوساً إيديولوجية نمارسها، بقدر ما هي القدرة على الخلق والتجدد. والذين يمارسون حداثتهم بمفردات المشروع النهضوي، أو التنويري، عربياً، أو غربياً، سوف يحبون باتجاه المعاصرة المتسارعة، لكي لا يصلوا، بل سوف يعودون إلى الوراء، كمن يذهب إلى الحج بعد رجوع الناس، أي سوف تفوتهم الحداثة، وتهمشهم، لكي يكونوا مجرد أصداء خافتة لها، أو لكي يمارسوها بصورة فقيرة ومشوهة. ذلك ان الحداثة هي القدرة على المساءلة، والاعتراض، والنقد، الذي يطال الأسس والأصول، بقدر ما هو نقد للذات الحداثية نفسها، بما هي في أساسها ذات نقدية.

ولكن الحداثيين العرب تعاملوا مع الحداثة، بوصفها أيقونة مقدسة، أو مرجعية مطلقة، فوقعوا أسرى حتمياتهم العلمية، وأوهامهم الموضوعية. وهكذا أرادوا ان يتحرروا مع الحداثة، فصنعوا سلاسلهم، لكي يشهدوا على عجزهم وقصورهم، كما يشهد موقفهم من منجزات ما بعد الحداثة وتحولاتها.

٦ـ الحداثة وما بعد الحداثة

لنتوقف عند ثنائية الحداثة وما بعد الحداثة. أكثرنا ينخرط في الصراع الدائم منذ عقد بين الطرفين، لكي يقف إلى جانب هابرماس وسواه، من الذين يعتبرون ان الحداثة التنويرية هي مشروع لم يستنفد ولم يكتمل، وأننا لا نفكر الآن ضد هذا المشروع بل في إطاره. وإذا كان هذا موقف هابرماس فإن دعاة الحداثة عندنا يزايدون، ويبسطون، ويهولون، ويتعصبون، كما هو شأن المقلد والوكيل في تأييده للمؤسس والأصيل.

ولذا نرى بعضهم ممن بهرته أعمال فوكو ودولوز ودريدا، وتأثر بأفكارهم غاية التأثر، يتراجع ويتوب، كمن ارتكب إثماً، معتبراً ان لا حاجة لنا إلى من ينتقد الحداثة،

لأننا لم نصنع حداثتنا، كما يفعل هاشم صالح. وهناك آخرون لم يعترفوا أصلاً بفلاسفة ما بعد الحداثة، معتبرين ان ما أنجزوه هو مجرد ترهات فكرية، كما يقول سمير أمين. إضافة إلى الذين يرددون بصورة ببغاوية تهمة التقويض والعدمية، فيما هم ـ من فرط العمى الإيديولوجي ـ لا يرون وسط الرؤية، أي لا يرون كيف ان ما يحسبونه عدمية هو تسليط الضوء على مأزق العقل، وحطام الواقع، ومحنة المعنى، بقدر ما هو إعادة صوغ الكلام لإعادة إنتاج المعنى، وإعادة صوغ المعادلات، أو ترتيب الأولويات.

ولا ننسى المصابين بالخواف من داء ما بعد الحداثة على الحقيقة والموضوعية واليقين والوثوق، ممن يستنجدون بكريستوفر نوريس، أو تيري أنغلتون، ضد فوكو، ورورتي، والآخرين. وهؤلاء يجسدون نزعة التملك والقبض على الواقع، بقدر ما يعتقدون بوجود حقائق جاهزة ومسبقة، أو ثابتة ومتعالية، فتكون النتيجة أنهم لا يقبضون إلا على وهم أو سراب، بقدر ما تنتقم منهم النصوص والوقائع المعرفية، التي ينكرونها لصالح المطلقات والوثوقيات.

وهكذا فالكل يتعامون بسبب ذعرهم وعصابهم وهذيانهم، عن النقائض والأنقاض والخرائب، التي ولدتها الحداثة بأساطيرها العقلية، وتشبيحاتها التقدمية، وادعاءاتها الموضوعية، وممارساتها الظلامية، أو الفاشية.

والأهم أنهم يتسترون، فيما هم يدافعون عن الحقيقة، على صلتهم الواهية بالحقيقة، أي على عجزهم عن إنتاج الحقائق في مجالات عملهم، بقدر ما يتعامون عن الوجه الأساسي للصراع الفكري على الساحة العالمية.

والأساس فيما يدور بين الفريقين، من مناظرات خصبة، وسجالات صاخبة، ان الجميع هم خلاقون ومبتكرون، في صناعة الأفكار، وخلق المفاهيم، أو في اجتراح المناهج، واختراع النظريات. فهابرماس، مثلاً، لم يكن مجرد مناضل، أو مناصر للمشروع التنويري، وإنما هو خلاق ومجدد، من حيث ابتكاره لصيغة العقل التواصلي. وكذلك فإن فوكو فتح إمكانات هائلة للتفكير، بتجديده في الحقل، والمنهج، وعدة النظر، وأدوات التحليل. حتى أنغلتون، فإن دفاعاته عن الحداثة لها مردودها المعرفي، فضلاً عن اعترافه ببعض وجوه النقد الموجّه لها.

أما نحن فإننا نتعصب لهذا الرأي أو لذاك، لكي نغطي عجزنا عن الخلق والابتكار، بتأييد هذه المدرسة أو اتهام سواها. وتلك هي المشكلة: إننا نتمسك بشعارات لا نحسن تطويرها، أو نعود إلى الشعارات بعد إفلاسها واستهلاكها، على يدنا أو على يد غيرنا.

هذا هو مصير البيان الديمقراطي الذي استحال استبداداً بعقلية المناضلة بعد ثلاثين عاماً، وهذا شأن المجتمع المدني الذي عثرنا عليه مؤخراً بوصفه الترياق، فقد بات شعاراً تتداوله النخب ولكنه لا يحرك الناس. وهذا شأن الاستنارة التي نرددها مقالة وراء أخرى، أو مؤتمراً بعد مؤتمر، إنها تتحول في عقولنا إلى غرف مقفلة، أو إلى ممارسات معتمة. وهذه وضعية العقلانية النقدية التي رفضناها بوصفها مثالية، نتمسك بها الآن، بعد ان أصبحت بحاجة إلى التفكيك، لإعادة صوغها وتركيبها في ضوء الإفلاس والانهيار في الشعارات والمشاريع.

كل ذلك يشهد أننا لا نحسن إدارة الأفكار بلغة الخلق والتحويل، في ضوء ما يشهده العالم من التغيرات والانقلابات، أو الانهيارات في أسئلته وقضاياه، أو في مفاهيمه وقيمه، أو في قواه وفاعلياته، أو في تطلعاته ورهاناته.

والخروج من المأزق بدايته تفكيك المعسكرات الفكرية، عبر المساهمة في تجديد صيغ العقلنة، والانخراط في المناقشات العالمية الدائرة حول أزمة العقلانية الحديثة. وهذه الأزمة تتجلى على غير مستوى، سواء من جهة انفجار العقد الاجتماعي بقيمه ونماذجه، أو من جهة عودة الأصوليات الأخروية بأساطيرها ومطلقاتها وإرهابها المقدس، أو من جهة انكسار الحتميات التاريخية، وانهيار الروايات التقدمية، أو من جهة سيادة الذات التي تفقد سيطرتها على نفسها، وعلى أدواتها، كما تشهد الصدمات والمفاجآت، أو من جهة العجز عن تدبر المشكلات التي تزداد تراكماً وتفاقماً، أو من جهة العناوين الوجودية التي أفلست، ولم تعد تشكل إطاراً للفهم، أو محركاً للعمل، أو من جهة الأخطار المحدقة بالمصائر، وذلك حيث يكاد الإنسان يصنع دماره الذاتي بمنجزاته العلمية والتقنية، أو على المستوى السياسي، حيث الديمقراطية التمثيلية تتكشف يوماً بعد يوم عن عجزها وقصورها، فضلاً عن مسلسلات العنف التي تزداد كماً ونوعاً على نحو لا سابق له.

وفي هذا السياق يندرج ما اشتغل عليه واجتهد فيه، انطلاقاً من ميداني عملي، عبر صيغة العقل التداولي. والعقل التداولي ليس نفياً لما أنجز عقلياً، وإنما هو عقلانية مركبة ومتعددة، بقدر ما هي متحركة ومتغيرة، تفيد من علم التداول المعاصر، بقدر ما تفيد من منهج التأويل العربي، وتفيد من غنى المفردة بالعربية، بقدر ما تنفتح على فتوحات العولمة، وتوظف العقلانية التواصلية، بقدر ما تستثمر كشوفات فلسفة الاختلاف والمناهج الأثرية والتفكيكية، وتأخذ بلغة التوسط والتسوية، بقدر ما تشتغل بمنطق الخلق والابتكار. هذا ما نحتاج إليه: التمرس بسياسة عقلية مفتوحة على الأحداث والتجارب، بقدر ما تفيد من مختلف المدارس والمناهج. إنها استراتيجية فكرية جديدة، مفرداتها: التعدد والتنوع، التواصل والتبادل، التوسط والشراكة، الاختلاط والهجنة، التركيب والتجاوز، الخلق والتحول. ولذا فهي ذات منهج متعدد، بقدر ما تشتغل بمنطق التوليد والتحويل، وهي تشكل نظاماً للوصل والفصل، بقدر ما توظف لغة التسوية والمساومة، وهي راهنة ومحايثة، بقدر ما تخضع لإعادة البناء والتشكيل.

٧ـ أين هو الإنسان؟

لنتوقف عند مصطلح الإنسان، لكي نتفكر على سبيل التذكرة والتبصرة والعبرة.

الإنسانيون يحاولون مجابهة الأزمات المتعلقة بممارسة العنف والإرهاب، أو القتل والإبادة، بالدعوة إلى الأنسنة، والتركيز على العنوان الإنساني، كإطار وأفق، أو كمثال ونموذج، أو كمنزع ومقصد. ولكن السؤال الذي يضج ويثور في ضوء ما تحصده البشرية من البربرية المعاصرة هو الآتي: أين هو الإنسان الذي نتحدث عنه، أو نعتبره الهدف والمقصد؟

يبدو لي ان هذا الكائن الذي نؤلهه ونعلي من شأنه بوصفه الغاية القصوى إنما هو مصدر البلاء. إنه المشكلة وليس الحل، على ما تشهد الوقائع في العالم البشري. ذلك ان هذا الكائن الذي هو نحن، لا يحسن سوى انتهاك ما يدعيه أو ما يدعو إليه، أي هو بالذات من يمارس المظالم والفظائع والفواحش، وهو الذي يصنع كل هذا الرعب والجحيم والخراب. ولا عجب، فهذه هي ثمرة إرادة التأله والتجبّر، أو شهوة التكاثر والتكالب، أو نزعة الاصطفاء والإقصاء، فضلاً عن منطق المفاضلة والتمييز، الذي

يجعل المرء صاحب «الضمير» لا يشعر بمكانته، أو قيمته، أو مقامه، إلا إذا كان هناك من هو أقل منه شأناً. وهذه مسمياتنا وألقابنا تشهد علينا، بقدر ما تفضح ضمائرنا: الإمام الأكبر، المعلم الأول، الرجل العظيم، سيد العارفين، سيدة الشاشة، كوكب الشرق، عمالقة الفن، قادة الفكر، أهل الإبداع، وسوى ذلك من الألقاب، التي هي رموزنا البشرية وفضائحنا الخلقية.

كل واحد منا يريد ان يكون البطل المنقذ والنجم الساطع، الذي يملأ الدنيا ويشغل الناس. حتى عندما يحاول أحدنا ان يستقيل ويتقاعد، بعد العجز والكبر، لا يخرج دون ضجيج. كل واحد يريد ان يكون وحيد عصره، وفريد زمنه، والزعيم الأوحد في مجاله، والذي لا نظير له في مهنته. وتلك هي المشكلة بل الكارثة، فأحادية المرجع والقطب والرأي هي التي تدمر القضايا والمشاريع.

هذا هو الإنسان كما تفضحه ألقابه. وهذه الإنسانية التي نتباكى عليها. إنها مصدر كوارثنا، سواء بشكلها اللاهوتي المداور، أو بشكلها العلماني السافر. فكلا النمطين يصنعان الكوارث، ويصدّران البربرية، التي هي حصيلة تقديس الإنسان لنفسه، وكما تتجلى في استعباد البشر بعضهم لبعض، أو في نشر الأحقاد وسفك الدماء، أو في التنافس على الحطام حتى كسر العظم، أو في تدمير البيئة وتلويث الطبيعة، أو في الفتك بالحيوان، الذي نتهمه بالتوحش لكي نتستر على وحشيتنا المضاعفة بحق أنفسنا وبحق الحيوان نفسه.

والذين يدعون إلى الأنسنة، ويعتبرون الإنسان هو المعقل في مواجهة البربرية، على ما يفكر نعوم تشومسكي، وإقبال أحمد، وإدوار سعيد، وأتباعهم من العرب، فإنهم سوف يفاجأون، من حيث لا يعقلون، بالبربرية التي لن تأتي من خارج أسوار المدينة، أو من الخارجين على المدنية والحضارة، بل من الداخل، حيث العقول مفخخة، وحيث التنين، والوحش، والغول، والحوت، والطاغية، بقدر ما يتغذى من الهواجس والمطامع، أو من العقد والأحقاد، أو من الصدمات والانكسارات، أو من العقائد والمقدسات. وهكذا فما نعتبره المعقل الأخير للدفاع عن الإنسانية هو مصنع البربرية.

لنعترف بأننا أقل شأناً بكثير مما ندعيه من أوهام التعالي وهوامات الإنسان الأعلى والغاية القصوى. نحن لسنا أشرف الخلائق، ولا أقدس الكائنات، ولا مفاتيح الكون.

وإنما نحن كائنات هشة، زائلة، عابرة، شرسة، ظلومة، جهولة، متجبرة، مغتصبة، لا ترحم، ولذا فنحن الأكثر ضرراً بين الكائنات. نعم نحن نعرف ونصنع بعقولنا وذكائنا، ولكن بقدر ما نجهل وندمر بغبائنا وصنائعنا.

ولذا لم تعد المسألة مسألة صراع بين حديث وقديم، أو بين الحضارات والهويات، أو بين الإسلام والغرب. ان المشكلة هي ان الإنسان الذي نتباكى على إنسانيته يصنع مأزقه، وينصب الأفخاخ لنفسه، بعد إفلاس الشرائع والعقائد والروايات والفلسفات، القديمة والحديثة. والممكن بعد كل هذا الخراب هو تفكيك نماذجنا الإنسانية، لإعادة تأهيل أنفسنا من حيث علاقتنا بذواتنا ومكانتنا، أو بالحياة والطبيعة والكون.

فلا مجال ـ بعد كل هذه الكوارث ـ للاستنجاد بالذات المتعالية، بشكلها النبوي، أو بشكلها الكانطي. دون ان يعني ذلك نفي المكتسبات. فما يمكن الاحتفاظ به، من القديم أو الحديث، هو الذات النقدية التي تمارس المراجعة والمحاسبة، أو الفحص والوعي الضدي إزاء الذات أولاً. وما نحتاج أولاً ليس البكاء على أطلال الإنسان، بل ممارسة التقى الفكري، والتمرس بخلقية جديدة ذات طابع كوني، بحيث نعترف بمحدوديتنا وهشاشتنا وعوراتنا، وبأننا أدنى بكثير مما ندعيه. فلعل ذلك يفتح باباً للخروج من الأزمة وتدارك الكارثة، بقدر ما يسهم في تشكيل وعي مختلف، وفي شق الأفق لولادة شكل بشري جديد أوثر تسميته «الإنسان الأدنى»، من منطلق التواضع والأمانة والإحساس بالمسؤولية تجاه الغير وتجاه بقية الكائنات. ان بلورة هذا المركب المفهومي، بالعمل على نقد المركزية البشرية، يتيح كسر الثنائيات الضدية، التي ادعت حل الإشكال الوجودي لتزيده تعقيداً وخطورة، أعني ثنائية الله والإنسان، أو الكائن الأسمى والإنسان الأعلى، أو تأله الإنسان وموت الإنسان.

٨ ـ فك الوصاية

من المفاهيم التي تحتاج إلى إعادة النظر مفهوم الوصاية، كما يمارسها الدعاة، والمثقفون، والمفكرون، والفلاسفة، وأصحاب المشاريع، والوكلاء على شؤون الحقيقة، والعدالة، والحرية، والبشرية.

هذه الوصاية النخبوية على القيم والقضايا فقدت مصداقيتها في ضوء ما نشهده على المستوى العربي والعالمي من الانهيارات والتحولات، في غير مستوى، وفي غير

وجه من وجوه النشاط الحضاري والبشري. وأتوقف عند مسائل ثلاث تتعلق بالقيم، والمشروع الحضاري، والموقف من الحقيقة:

١ـ ليسأل أحدنا نفسه هل ما نزال نملك مصداقيتنا في ما ندعيه، من حيث علاقتنا بالحرية والعدالة والمساواة؟ لا أعتقد ذلك، فهذه كتاباتنا وممارساتنا تشهد ضدنا، فالكاتب منا لا يتسع صدره لنظرائه، ولا يؤتمن على نتاج زملائه، فكيف يكون وصياً وأميناً على شؤون الحقيقة ومصالح الأمة؟

والأمثلة الفاضحة كثيرة: نحن نهاجم الإمبريالية والعولمة المتوحشة، ولكننا نفكر بصورة إمبريالية، بقدر ما نسعى بشكل سافر ومحموم بل متوحش إلى ترويج كتبنا، ونشر أسمائنا وصورنا، أو إلى التهافت على المناصب والجوائز بأي ثمن كان.

ونهاجم الحكام الذين نتهمهم بالاستبداد، وقمع حرية التفكير والنقد، ولكن أكثرنا يضيق بكل نقد. كذلك نحن نعد غوبلز العدو الأول للثقافة لأنه كان يقول: كلما رأيت مثقفاً أشهر مسدسي، في حين ان ما نتقنه هو ان نشهر مسدساتنا النقدية على بعضنا البعض من أجل التجريح والتهشيم. ونتحدث عن وحشية شارون وإجرامه، في حين نحن نمارس القتل الرمزي والتدمير المعنوي للأنداد والزملاء، فقط لأنهم مختلفون، أو ناجحون. ونظهر الغيرة على العراق وشعبه، ولكننا لا نتوقف عن الدعوة إلى المقاومة، لقتل عراقيين أو عراقيات، يحاولون لملمة الجراح، وتدبر الأزمة، أو استغلال الفرصة التي انفتحت مع انهيار النظام السابق. أليس هذا ما يفعله الذين واللواتي يطلون على الشاشة، من هذه العاصمة العربية، أو من تلك العاصمة الغربية، لكي يحرّضوا على المقاومة، وعلى قتل العراقيين الذين يريدون حمل المسؤولية؟ لنعترف بأننا الوجه الآخر للطغاة الذين ندعي محاربتهم. فهم يقتلون بالرصاص أو التعذيب، فيما نحن نقتل بأساطيرنا وهواجسنا وتشبيحاتنا. وأنا فيما أفكر بالسؤال الذي يطرحه بعضنا اليوم عن معنى التفكير، يتراءى لي ان الكثيرين إنما يفكرون لصنع طغاة ومجرمين، أو قتلة وانتحاريين.

٢ـ ثمة مثال آخر فاضح يتجسد في موقفنا من المشروع الحضاري العربي، بعناوينه المتعلقة بالإصلاح، والنهوض، والتقدم، والتحديث، والتنمية. فما زلنا نمارس وصايتنا على هذا المشروع، بعد كل ما لاقاه من التعثر والتراجع والإخفاق. مع ان هذه مهمة

جسيمة تتجاوزنا أساساً، إذ هي مهمة المجتمع بجميع قطاعاته وحقوله المنتجة، وبمختلف مشروعياته وسلطاته الفاعلة.

وهكذا ندبنا أنفسنا لمهمة لا نقدر على تحقيقها، في حين لم ننجز أصلاً الجزء المتعلق بنا، والمهمة المنوطة بنا، نحن العاملين في ميادين المعرفة، أي إنتاج النظريات والصيغ والنماذج، التي يمكن للساسة، ورجال الأعمال، وللعاملين في بقية القطاعات، ان يفيدوا منها في ابتكار الحلول والمعالجات، أو في استثمار الطاقات وتحسين الأحوال. وتلك هي المفارقة: ادعينا ان نملك حلولاً لأزمة المجتمع والأمة، فيما الأجدر بنا ان نحل أزمتنا، كما تتمثل في العجز عن الابتكار في ميادين عملنا.

لنعترف من غير مكابرة: لقد ولى دور المثقف النبوي الرسولي، عاشق الحرية، والمؤتمن على الحقيقة، أو مفتتح الحداثة، ومفجر الثورة، أو رائد التقدم، وبطل التحرر، أو منقذ الأمة وضمير البشرية. مثل هذا الادعاء الصادر عن عقلية نرجسية نخبوية فوقية أحادية ديكتاتورية، هو مصدر التسلط والاستبداد، بقدر ما يؤول إلى التعامل مع الناس بوصفهم قطعاناً، لا عقل لهم ولا ضمير. هذا هو معنى النخبوية إذا اردنا أن نعرف معنى القول: لا نريد، بل لا نقدر على تحرير الغير، وانما نريد ان نفكر عنهم، أو نمارس الوصاية عليهم، أو ندعي تمثيل مصالحهم، أو نستبد بهم، بوصفنا أعرف منهم بشؤونهم. وذلك قوض دور المثقف من أساسه، بقدر ما عنى انه جاهل بنفسه وعدو لسواه.

نحن إزاء دور فقد مصداقيته، أولاً على مستوى الأحداث، وفي ميادين الممارسة التي سجلت نهاية المثقف، في ضوء الانهيارات والتراجعات في المشاريع والشعارات. لقد طرح المثقفون مشاريع لتغيير العالم، بوصفهم النخبة الواعية والمتقدمة، فإذا بالعالم يتغير بعكس ما فكروا فيه، أو أرادوا له، وإذا بهم يصبحون في المؤخرة، شاهدين على جهلهم بأحوال العالم، وعلى قصورهم العقلي.

٣ـ وإذا كانت الإخفاقات تشهد على فقدان المثقف النخبوي لمصداقيته وفاعليته، فإن التحولات الفكرية والثقافية تكتب نهاية المثقف بقدر ما تسهم في فضحه، في ضوء تغير الأفكار والمفاهيم في غير ميدان وحقل.

أـ لنتوقف عند مصطلح «الفاعل الاجتماعي». هذا المفهوم الجديد يبين ان كل

فرد هو فاعل في حقله ومحيطه ومجتمعه، ولو بصورة سلبية. فالعاطلون، والمهمشون، والمحرومون، والمضطهدون، والمقهورون، كل هؤلاء يفعلون في المجتمع من حيث لا نحتسب. ومن نعتبره قاصراً يحتاج إلى الولاية، أو مهمشاً لا فاعلية له، أو من نحاول التحكم برزقه وقراره ومصيره، إنما يفعل بصورة سلبية، أو عقيمة، أو فاسدة، أو مدمرة. وإلا كيف نفسر ان المجتمعات تتغير بخلاف ما تريده النخب السياسية والثقافية، وأن الأحزاب التقدمية صارت في المؤخرة من حيث الجدوى والفاعلية والتأثير، فالأجدى ان نتعامل مع الآخرين بعقلية تداولية، بوصفهم فاعلين في حقول عملهم ودوائر اختصاصهم من غير وصاية سياسية أو خلقية.

ب ـ من المفاهيم التي تغيرت ما يتعلق بمسألة الحقيقة بالذات، فالحقيقة ليست ما نعرفه، أو نخبر عنه بعقلية المحقق، وإنما الحقيقة ما ننتجه أو نخلقه من الحقائق والوقائع في مجال من المجالات. وكل منتج للوقائع في حقل اختصاصه له صلة بالحقيقة، أكانت الوقائع معرفية، أم تقنية، أم اقتصادية، أم سياسية،أم غير ذلك.

بهذا المعنى ليس الفيلسوف أوثق صلة بالحقيقة من سواه. صحيح ان الفلاسفة مارسوا وصايتهم على شؤون الحقيقة، كأمناء، أو شهداء، ولكن هذه صلة بالحقيقة ذات طابع نضالي إيديولوجي، أما الصلة الأهم فهي الصلة الوجودية: إنتاج الحقائق، وخلق الوقائع التي تسهم في تغيير مشهد الواقع، في جانب من جوانبه. على هذا المستوى لا أحد أولى من سواه بالحقيقة، بل إن مصمم الأزياء الخلاق للنماذج والطرز هو أوثق صلة بالحقيقة من العامل في ميدان الفلسفة من غير خلق أو ابتكار، وإن رجل الأعمال الذي يمارس علاقته بصورة مثمرة وراهنة هو أكثر عقلانية من داعية العقلانية العاجز عن تجديد مفهوم العقل أو صيغة العقلنة.

معنى ذلك ان الأجدى والأغنى التعامل مع الناس في بقية القطاعات، بوصفهم منتجين خلاقين أولاً، وبوصفهم فاعلين ومؤثرين ثانياً، الأمر الذي يحمل على تجاوز الثنائية التي تحكمت بعقول الفلاسفة طويلاً، من أفلاطون إلى ابن رشد وصولاً إلى ماركس وسارتر، أعني ثنائية النخبة والجمهور، أو المعرفة العلمية والمعرفة العامية. مثل هذه الثنائية المبنية على احتكار المعرفة واحتقار الجمهور هي مصدر للفقر والجهل والتخلف والاستبداد.

خلاصة ما نشهده من خراب وانهيار على يدنا ويد غيرنا، يعني أنه لا أحد بعد الآن أولى من سواه بالحقيقة والقضية والبشرية. لم يعد يكفي أحدنا ان يعلن دفاعه عن الحقيقة حتى نصدقه أو يكتسب مشروعيته، فالتغيرات والتحولات في خريطة المفاهيم، وفي مشهد العالم، تزعزع اليقينيات الذاتية المتعالية، بقدر ما تعني ان ما ندافع عنه هو مصدر ما نشكو منه، وأن نعتبره الحقيقة والعدالة والإنسانية هو على الضد من ذلك. لقد فشلت مهمتنا كشرطة للقيم. والأفق الذي ينفتح الآن يخلق مجالاً لتجاوز مجتمع النخبة والوصاية، نحو مجتمع تداولي جديد، يتشكل بعقلية المفاوضة والمحاورة، أو المشاركة والمبادلة، بحيث يشترك جميع الفاعلين والمنتجين سوياً، في مختلف دوائر عملهم وحقول اختصاصهم وقطاعاتهم المنتجة، في أعمال التنمية والبناء، كما في مواجهة التحديات وحل المشكلات. بذلك يأتي قرار السياسي والحاكم، بوصفه المسؤول الأول، أي المباشر، عن الرعاية والتدبير والحراسة والتنمية، حصيلة المناقشات والمداولات، أو الأعمال والإنجازات في مختلف الحقول والقطاعات، أو بين مختلف المشروعيات والفاعليات والسلطات.

على طريق التسامح
نحو علم فرقي جديد

غالب حسن الشابندر*

يصنّف عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) كتابه الموسوم (الفرق بين الفِرق) ليستعرض فيه عدد الفرق الإسلامية، وتوجهاتها العقدية، في التوحيد والنبوة والإمامة وغيرها من قضايا علم الكلام الشائكة، ولكن بعد العنوان يطرح الغرض من مشروعه بصراحة، ذلك هو (... بيان الفرقة الناجية)، ولم يشّذ عن ذلك أبو المظفر الاسفرايني المتوفى (ت ٤٧١هـ)، فقد كان عنوان كتابه في نفس الموضوع، وتحت عنوان رئيسي، ومن ثم فرعي (التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين) حيث يزيد على عنوان البغدادي، بما يستثير الأخر بشكل اكثر صراحة واكثر تحديًا، وليس من شك ان علم الفرق الإسلامية علم جميل ورائع، لأنه يُطعلنا على مراحل الفكر ا لعقائدي التي مرّت بها أمة الا سلام، كما انّه علم يتيح لنا فرصة ثمينة للاستفادة من الكيفية التي كان يفكر بها المسلمون، وقد يكشف لنا عن مدى اصالة العقل الاسلامي وصلته بالحضارات الاخرى، والتصورات الوافدة عليه من اليونان والفرس والهنود، ولكن هذا العلم اتّجه في كثير من نتاجاته الى عملية التكفير، والتقييم، في ضوء مقاييس سابقة، وقيم مختمرة في وجدان ولاشعور المصنفين، إلاّ ما ندر، ولعلّ هذا ما يميز لحد ما كتاب الشهرستاني (ت ٤٧٩هـ) الموسوم بـ(الملل والنحل)، فالرجل آل على نفسه أن يكتب بعيداً عن تقييمات الاخرين، وجاهد ان يكون طرحه موضوعياً، يستند إلى إحالات خاصة بكل فرقة، وكل مدرسة فلسفية،

---

*كاتب عراقي مقيم في السويد.

وقد عللّ ذلك بما معناه بان العقول قادرة على تمييز الصحيح من السليم، والمريض من السقيم، وقد أهتم المستشرقون أيّما اهتمام بهذه المصنفات، فقد قاموا بتحقيقها وتنقيحها وتصحيحها وطبعها، ولست ممّن يدعي ان ذلك بداع بثّ الفرقة، وتعميق الخلاف بين المسلمين، فإن بعض هؤلاء من العلماء الكبار، الذين يعتزّون بعلمهم وفكرهم، وقد بذلوا جهوداً ضخمة، من اجل ضبط أصولها ومتونها ومصادرها، ولعلّ مراجعة سريعة لما قام به المستشرق الالماني الفذ (هلموت ريتر) في تحقيقه لكتاب (مقالات الإسلاميين وأختلاف المصلين، للأشعري المتوفى سنة ٣٢٤هـ) شاهد على ما نقول.

وقد اختلفت طبيعة النص الفِرَقي لهذه الكتب، فهي تترواح بين العرض، و السجال، و التشهير، أي هو نصوص وصفية بالدرجة الاولى، بالنسبة لبعض المصنفات (فرق الشيعة للنوبختي)، وبعضها يغلب عليها الاستقصاء، وبعضها سجالي حجاجي، إستعراضي، إستقصائي، قبل ان يكون سجاليّاً حجاجياً، وبعضها حجاجي يهدف الى تمييز (الفرقة الناجية)، وقد صرّح مصنفوها بهذا الهدف بعد العنوان مباشرة.

وفي الحقيقة ان قراءة جوانية لنصوص ومتون هذه المصنفات، تكشف عن هدف يكاد ان يكون واحداً، أو لنقل هدفاً متقارباً، ذلك هو الانتصار لمذهب معيّن. ومن هنا يتوجّب الحذر في التعامل مع هذه المصادر، ومن الغريب ان يلجأ بعضهم الى هذه المصنفات، ليجعل منها إحالات تاريخية، وربما مصادر موثوقة، لتشييد تاريخ فرقي مذهبي خطير، وفي تصوري ان هذه مجازفة كبيرة، ذلك ان كتب الفرق، وكتب تاريخ الفرق، مصادر تحفُّ بها الكثير من إشكاليات الامانة التاريخية، فضلا عن أن بعض المصنفين، كانوا يستقون معلوماتهم من أفواه الناس، ومن تصرفاتهم، وهي مجازفة خطيرة بطبيعة الحال.

لستُ من الذين يدعون إلى إهمال هذا العلم، او الى التشكيك به مطلقا، بل أدعو بجد، إلى إيلاء الاهتمام الكبير لهذا العلم، ولكن ليس بهدف التكفير والتقييم المُشتق من تصورات سابقة، بل من اجل اكتشاف العقل الاسلامي، عبر عصور نشأته وصيرورته، ولكن بعد مراجعة دقيقة لاصول هذه الكتب ومصادرها، ودراسة دقيقة للمصنّفين وعلاقتهم بالسلطة، ومدى نزاهة نصوصهم من الدس والتحريف، ومدى

التزامهم بالشروط الموضوعية للكتابة والتنصيص، وعلاقة النص المنقول بالصراعات السياسية السائدة في عصر المؤلف، والعصر الذي سبقه، وعندها سوف نُحدث مراجعة فكرية جادة في تضاعيف الفكر الإسلامي، سوف ننزّه الكثيرين، ونمحو الكثير من خطايانا، سوف يكون ذلك سبباً في نشأة إتجاه فكري اسلامي نزيه في حدود كبيرة، يجنّب الامة الكثير من ويلاتها ومآسيها واحزانها وبلائها.

هذا العلم يدرّس في كثير من الجامعات الدينية وغيرها بالرجوع الآلي إلى جملة من المصادر، في حين هناك حديث كثير عن هذه المصادر، يشكك بتعددها، ويشكك بنصوصها، فهذا هو مثلاً كتاب (فرق الشيعة) تحوم الشكوك القوية حول إنتساب الكثير من نصوصه إلى مصنفه النوبختي، وهناك من يرى ان الكتاب اصلا هو ذاته كتاب (المقالات والفرق) للاشعري الشيعي . وهذا عبد القاهر البغدادي يتهمه الرازي بإمضاء نصوص ومعتقدات لمخالفيه هم منها براء، وذلك في كتابه (الأجوبة البخارية)، وعلى نهجه أبو الفتح الشهرستاني في كتابه (الساري)، وهو الذي يقول في كتابه الرائع (الملل والنحل) ما هو نصّه (وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة ما وجدته في كتبهم، من غير تعصّب لهم، ولا كسر عليهم) ـ الجزء الاول المقدمة، ص٧ ـ وهو إنّما يلتزم هذه المنهجية، لأنّه اعاب على غيره التقولات المنقولة، بلا رجوع إلى المصادر والكتب التي تمثّل وجهات نظر أصحابها.

علم الفرق في الكثير من صيغه التي طرح بها نفسه يكاد ان يكون علمًا تكفيريًا، يكفي أن يحدّد الكثير من المصنفين هدف تخطيطه، الذي يتركّز على بيان ما يُعرَف بالفرقة الناجية، وبهذا يكون قد حكم على مساحة عريضة، بل مساحات عريضة من أمة المسلمين بالكفر والنار، وهي بطبيعتها نتيجة تولّد في تضاعيف الأمة شقاقاً عميقاً، ومواقف عدائية سافرة، سلاحها الدين، وهو أمضى سلاح، إذا أُسيء إستخدامه، وهل ننسى ان الكثير من الدماء سالت، وانّ الكثير من الأعراض انتهكت، والبلدان خُرّبت، تحت عنوان عريض فضفاض غامض، ذلك هو عنوان (الفرقة الناجية).

إن إسقاط (علم الفرق) من الدراسات الدينية والميثيولوجية خطأ كبير، وخسارة كبيرة للفكر، ولكن ينبغي أن تتحوّل وجهته من التكفير، والحكم على عقائد الناس، الى استجلاء النص الفرقي، سواء على مستوى مصدره، او مستوى تفسيره، او مستوى

تأثيره، اي ان يكون علماً نقدياً تمحيصيًا، فأن مثل هذا الاجراء سوف يغير مسار التفكير لدى العقل الاسلامي، العقل الجاد، ربما يتحوّل الى مناسبة لتجسير العلاقة الحيوية الصادقة المخلصة بين أبناء الامة الواحدة، يكون بداية تصحيح، ومشروع نقدي، والبداية هي نقد المصادر نقداً شاملا، نقداً بنيويّاً، يحلل النصوص، ويكتشف ما بين السطور، ويسلّط الضوء على القوى الفاعلة الخفية الكامنة وراء النص، ثم فحص المعلومات الواردة في النص الفرقي، المعلومات العقدية، والتاريخية، والحديثية، فإنّ هذه الكتب كثيراً ما تستشهد بالتاريخ، وكثيراً ما تعرض العقائد كحراك تاريخي صنعه الناس، لأغراض سياسية، أو تخريبية، وكثيراً ما تُمضي الحوادث التاريخية وكأنها حقائق مطلقة، وقد قام الكثير من المؤرخين العرب بتحليل هذه المقتربات، ووصلوا الى نتائج مذهلة، ففي هذا السياق وجدوا هناك فرقا ومذاهب مصطنعة، لا اساس لها من الوجود، او هي عبارة عن مواقف عقدية سريعة، لم تصمد للزمن، بل راحت أدراج الريح، وينبغي ان يكون هناك حوار جاد حول معنى (الفرقة)، أو (الملّة)، أو (المذهب)، فإنّ المتقدمين لم يقدموا لنا تشخيصات دقيقة لتسمياتهم هذه، وقد ناقش الشهرستاني طرفاً من هذه الإشكالية في مقدمة كتابه، لمّا وضع ضوابط لاستحقاقات هذه التسمية، أطلق عليها مصطلح(القواعد)، وحصرها في أربع. ومهما يكن من أمر، ان الحاجة العلمية والفكرية والاجتماعية، تستوجب إعادة النظر في هذه المصادر، وكيفية تفكير مصنفيها.

حديث الفرقة الناجية

ينطلق الكثير من كتاب الفرق وتاريخها من حديث مروي عن الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، يقول فيه: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على أثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار إلاّ واحدة)، وقد أختط عبد القاهر البغدادي كتابه بالاستناد على هذه الرواية، فراح يعدد الفرق والمذاهب، ومن همومه الكبرى ان تكون ثلاث وسبعين فرقة، كما هو تنبؤ الرواية المزعومة، وسار على هذا النهج كثير من كتاب الفرق ومؤرخيها، وقد حرص على تسمية اكثر الفرق باسماء مؤسسيها، وقد تكلّف المؤمنون بهذا الحديث باجتراح الفرق وتخليقها، وإذا اكتشفوا ان العدد لا يساوي المعدود

حقيقة وواقعا، أوّلوا الحديث بطرق متعددة، فيها تكلّف واضح، فقال بعضهم إنّ العدد للتكثير، وقال بعضهم ان المقصود هنا اصول الفرق، كما هو تفسير الفخر الرازي، الذي هوّن من الحديث من خلال تفسيره للحديث ـ مفاتيح الغيب ٤ / ١٣٩ ـ ولكن إبن حزم يشكك بالحديث، كما ذهب في كتابه (الفصل في الملل والنحل)، وسفّه تفسيره، وبين عدم انطباقه على الواقع، فيما يذهب الغزالي الى قلب الحديث، حيث يرى ان كل الفرق الإسلامية في الجنّة سوى الزنادقة ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٥ـ والواقع ان مراجعة لكتاب (الفرق بين الفرق)، وكتاب (رد الأهواء والبدع) لابي الحسين الملطي المتوفى سنة ٣٧٧هـ، وكتاب (التبصير في الدين)، وكتاب (غنية الجلي)، وكتاب (شرح المواقف)، وكتاب (خطط المقريزي)، وغيرها من الكتب، سوف لا نجد تماهياً او تطابقاً في تسمية فرقهم، وبيان عقائدها، حتى يضيع القاري بين الاسماء والعناوين والموضوعات، ولا يخرج بحاصل يُمكن الإطمئنان اليه. على أنّ هناك من يدّعي زيادة مصطنعة في الحديث، فهذا صاحب (العواصم والقواصم) يقول: (إياك ان تغترّ بزيادة كلّها في النار إلاّ واحدة، فإنها زيادة فاسدة، ولا يبعد ان تكون من دسيس الملاحدة) ـ التبصير في الدين، ص ٧ـ حيث هناك حديث يشير الى التعدد فقط، دون الإشارة الى الناجية منها (افترقت اليهود على إحدى وسبعون فرقة، وافترقت النصارى على إثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة) ـ نفس المصدر، ص ٧ـ ومن الغريب أن يجازف بعضهم ليذكر لنا عدد الذين سوف يدخلون الجنّة، أي القوام العددي للفرقة الناجية، ففي صحيح مسلم مثلا، يفيد أن عددهم سبعون الفاً أو سبعمائة الف ـ صحيح مسلم ١٣٧/٧ ـ فيما نقرا صيغة اخرى تقلب الموازين رأسا على عقب، كل الفرق بالجنة سوى فرقة واحدة هي فرقة الزنادقة، ولست ادري كيف تكون فرقة الزنادقة قسيمة الفرق الأخرى تحت مقْسم واحد هو الامة المسلمة؟!

وقد دقّق بعض الباحثين الغربيين بهذا الحديث، واكدّ كبارهم على افتعاله، مشيرين الى جذوره التأسيسية الاولى، فان فرق النصارى ربما مأخوذة من عدد تلاميذ السيد المسيح، الذين ذكرهم الانجيل مرارا، ويرى جولد زيهر، بان اصل الحديث منقول بالتحريف والتعديل من الحديث النبوي الشريف (الإيمان بضعة وسبعون شعبة،

فافضلها قول لا إله إلاّ الله، وأدناها رفع الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان). موسوعة الفرق، ص٣٨.

ويقول الدكتور حسن حنفي (... هو حديث مشكوك في صحّته، ليس متواتراً، والتواتر شريط اليقين في الأدلة السمعية، والاتفاق مع الحس، والعقل أحد شروط التواتر، وهل يُعقل ان تكون اجتهادات الامة كلها ضلالاً)، من العقيدة إلى الثورة ٥/ ص٣٣٤.

لقد حدّد الحديث في بعض صيغة الفرقة الناجية بقوله، كما ينقل الحديث المزعوم (... ما عليه أنا واصحابي)، ولكن لوحظ ان هذا التحديد جاء بعد سؤال النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ماهية هذه الفرقة الناجية! الامر الذي يكشف عن اختلاق الحديث اصلا، ولأن بقية الفرق ضالّة، نجد انّ كتاب الفرق، وكتاب تاريخ الفرق، يكيلون التهم الجزافية، والالقاب الموجعة للفرق، من ضلال، وكفر، وزيغ، وتهوّد، وتنصُّر، وتموجس، وبذلك يكون هذا الحديث المختلق قد أسّس لادب اتهامي، ووضع قاعدة اولى لأدب سجالي، قائم على التنديد، والتنكيل الفكري والديني، اي صار قاعدة للارهاب الفكري البغيض، وفي هذا السياق برزت روايات منسوبة لصاحب الرسالة، بذم هذه الفرقة وتلك، كالقدرية، والمعتزلة، والشيعة، وغيرهم من الفرق الإسلامية، وهذا يعني ان الحديث المذكور صار قاعدة لاجتراح الروايات، واختلاق الاحاديث، فكان سبب إعلال للعقول والافكار، ليس على مستوى المضمون، بل على مستوى طريقة التفكير والتحليل.

الغريب أن هذه الفرق قد تزيد على مائتي فرقة، وهي كثيرة التشعّب والتفرّق، بحيث يصعب إحصاؤها بدقة ومنهجية، ولم تقف حركة التكوّن الفرقي في جسم الامة المسلمة لحد هذه اللحظة.

الذين يؤمنون بهذا الحديث وجدوا انفسهم في مازق لتفسير ما به من قسوة، فهل يعقل أن يكون مصير هذه الامة الكريمة النار، بحجة انهم هالكون، وان الناجين هم عصابة قليلة من هذه الامة ؟ فقالوا ان المطلوب هو الا يمان باصول الدين، التي لا خلاف عليها! وليس ذلك سوى مهرب للخروج من بعض الإشكاليات، التي يمكن ان تتمخّض عن الحديث.

لقد حاز حديث الفرقة الناجية اهتماماً كبيراً في العصر العباسي، نظراً لاتساع مساحة التفكير الكلامي آنذاك، وتبعاً لاتساع حركة التشكيل الفرقي، ولا يمكن استبعاد الصراع بين المدارس الفقهية، كمؤثر في هذه النتيجة، ولا يمكن استبعاد السياسة بطبيعة الحال، فإن التضليل والتكفير كانا من أهم أليات القمع والحصر والقتل والطرد.

حديث النجاة ومصير التاريخ

يكرّس حديث الفرقة الناجية مفهوم الحذف، حذف الآخر، باسم الضلالة والكفر والهلاك، حذف مسبق لا يقبل المراجعة، فإن الفرقة الناجية قد تحدّدت وتعيّنت، وبذا هناك علم مسبق، وهذا العلم المسبق يعتمد على مصدر لا يخطأ ولا يضل، هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم، هناك فرقة واحدة في الجنة، وهذه الفرقة مرسومة الملامح، معلومة العنوان (ما انا عليه واصحابي)، ومن هنا يكون التاريخ قد تحددت معالمه، وامضت عليه ريشة القدر طبيعة المستقبل، وطبيعة الصيرورة.

حديث الفرقة الناجية تشكيكي، ارتيابي، تقسيمي، يؤدي الى تشظي روحي، وتبعثر وجداني، هناك موج كبير من أمة المسلمين ضالة، لا تستحق رائحة الجنّة، والمرفوض في الجنّة مرفوض في الارض، مرفوض في الحياة، ولذلك لا استبعد ان روح الحديث تشيّد في داخل الضمائر المغشوشة بهذه الاسطورة نزعة التشكيك، والانعزال، والرفض، رفض الآخر بقوة وقسوة.

هناك حقيقة مطلقة مُحتكرة، حقيقة مطلقة هي ملك عدد محسوب من البشر، وبطبيعة الحال الجنّة في سياق هذا التصور تضيق بالناس، ليس لها ناس، هي غريبة، موحشة، وذلك نسبة إلى مساحتها الكبيرة، وخيراتها المدهشة، تضيق مساحة الفكر، الاسلام عبارة عن شذرات من احكام، وبعض المعادلات العقدية، ومصفوفة روايات، يُختزل اللاهوت بكل تراثه العظيم، تراثه الفسيح، ببضع كلمات، تضيع كل هذه الثروة اللاهوتية الجميلة، لأنّها مجرد ضلال، مجرّد كلام فارغ.

الحديث بطبيعة الحال يخلق مجتمعاً تكفيرياً، أمة تكفيرية، يتحوّل التكفير إلى عقلية سائدة، يتحوّل الى آلية سائرة، وبالفعل هي اللغة التي سادت تضاعيف الامة لردح طويل من الزمن، وهذا ما اشار إليه عبد القاهر البغدادي صراحة، فهو يقول في كتابه (الفرق بين الفرق) نصّا (... وفي شروط النبوّة والامامة يكفّر بعضهم بعضا...)

ص٧، وبذلك يكون الحديث قد أسّس مبتغاه، ومن العجيب ان يجعل البغدادي من هذا التكفير دليلاً على صحّة الحديث (... فصحّ تأويل الحديث المروي في افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة...) ص ٧، وبهذا نكون بين يدي امّة ذات طابع تكفيري بالدرجة الاولى، ومن نافلة القول بأن تهمة او مقياس التكفير من أخطر الإدواء التي تفتك بالامم والشعوب، والحضارات، والثقافات.

فلسفة الفرقة الناجية المحدّدة تحول بين العقل والعالم، وتخلق نوعاً من العزلة الاستعلائية الفارغة، هناك حدود فاصلة تفترضها هذه الفلسفة، ولا استبعد ان نشوء بعض دعوات الانفصال الشعوري عن المجتمع من الآثار اللاشعورية لهذه الفلسفة، فنزوع بعض الجماعات التكفيرية، والدعوة الى هجرة المجتمع، والابتعاد عن الحياة الاجتماعية، ربّما متأتية من تراكم هذه الفلسفة، على شكل فكرة، وعلى شكل ذكريات، وقصص، وابتهالات، وأفكار، فمن المعلوم ان الأفكار المختزنة قد تعبر عن فاعليتها الخفية باشكال متعددة.

يشيّد الحديث عقلية نمطية، تحكم مسبقا، وتتحكم في الحياة، ذات بعد واحد، لا تقدر على تطوير ذاتها، ولا تستطيع الخروج عمّا ألفت عليه، تحاور ذاتها فقط، ولا تسمح بحوار الآخر، لانّه مسبقاً اكتسى هويته الأزلية القارّة، تلك هي الضلالة.

ظاهرة التكفير الحديث

تسود الجماعات الإسلامية هذه الأيام ظاهرة التكفير الجماعي، ليس بين الجماعات التي تختلف مذاهبها، بل داخل الجماعة الواحدة، أي التي تنطوي تحت سقف مذهبي واحد، وفي الحقيقة أن هذه الظاهرة ليست بعيدة الجذور عن ظاهرة تكفير الفرق والمذاهب، ما عدا فرقة واحدة، إستناداً الى تلك الرواية المزعومة، وربما يكون مستند التكفير داخل الجماعة الواحدة هو هذه الرواية بالذات! فإنّ آثار هذه الفلسفة، فلسفة الفرقة الناجية تشعّبت في داخل المخيال العقدي، وراحت تتبلور على شكل مواقف حادّة ضيقة، لا تتسع حتى للنظير في كثير من القسائم والعلائم والمشتركات! وهي نتيجة طبيعية لهوية الحصر العقدي والتصوري التي ينطوي عليها الحديث، وقد اقترنت هذه الظاهرة للاسف الشديد بالدم والجماجم، لا نريد ان نذكر هنا بعض الامثلة، بل هي معروفة، ومن الغريب ان يكون سبب التكفير حكماً شرعيّاً،

يتناول قضايا شخصية عادية، ربما لا تتجاوز الأحكام العادية، كأن تكون على مستوى مساحة غطاء الوجه مثلا .

إنّ حديث الفرقة الناجية حفر في اللاشعور الجمعي للامة عبر التاريخ، وعبر تدارسه، وشرحه، وممارسته آلية قاسية، تلك هي التكفير، التكفير داخل جسم الامة الواحدة، التي تدين شهادة متفق عليها، وقد انتقل الى تكفير داخل الفرقة الواحدة .

ان فلسفة الفرقة الناجية تتعارض مع فلسفة الامة الناجية، وهي الامة المسلمة لمجرّد شهادتها بالتوحيد والنبوة، هذه الشهادة عاصم، بها يحقن المسلم دمه وعرضه وماله، وبهذا يكون حديث الفرقة الناجية آلية تشظي عقدي، آلية تحطيم للوحدة العقدية التي تتصف بها أُمّة الاسلام.

نحو علم (فرقي جديد)

لا يعني كل ذلك حذف علم الفرق، وهو العلم الذي يتطرّق بالتفصيل، او الاختصار، استعراضاً، او حجاجاً الى الفرق، على مستوى العقائد، وتاريخها، ومؤسسيها، وتشعّباتها، وليس من شك ان تجاهل هذا العلم، والدعوة الى طرحه جانباً، دعوة غير عملية، كما انّها دعوة تؤول الى خسارة كبيرة، لانّ العقل المسلم ينبغي ان يفهم كيف كان يفكر المسلمون في الأحقاب السابقة، كما أنّ ذلك قد يؤهل العقل المسلم للاطّلاع على الكثير من التباسات الفرق، وما لحق بها من ظلم، بسبب الجهل، او الحقد، ويمكن ان نستثمره لتوثيق العلاقات الفكرية والروحية بين أبناء الامة الواحدة، وفي هذا السياق نطرح التصورات السريعة التالية:

أولا: أنْ يكون هذا العلم وصفيّاً وليس قيمياً، أي يهتم بالعرض والبيان، وليس بالتقييم، والتأييد، والتفنيد، تلك مهمة علم العقائد، وليس علم الفرق الاسلامية.

ثانيا: رغم انّه علم وصفي، ولكن ليس هناك مانع ان يستثمر هذا العلم كوسيلة لتعزيز الوحدة الروحية والوجدانية للامة، وذلك من خلال التوكيد على المشتركات والخطوط الجامعة بين كبرى التصورات وأمهات القضايا.

ثالثا: أن يتمّ الرجوع الى مصادر الفرق الرئيسية بالاساس، وعدم الاعتماد على نقولات علم الفرق، إلا ما يثبت منها بدليل قوي.

رابعاً: تكييف الموقف العقدي من جوهر العقيدة الاسلامية وأمهات التصور

الاسلامي جهد الإمكان، محاولة في إثبات وحدة الخلفية العقدية للامة.

خامساً: أنْ نأخذ بنظر الاعتبار تصحيحات وتصويبات علماء الفرق والمذاهب، خاصّة إذا كانت تلك التصحيحات والتصويبات تتماهى بالنهاية من روح العقيدة وجوهرها.

سادساً: سيكون عملاً كبيراً لو ان هذا العلم تولّى مهمة الكشف عن الفرق المختلقة والمذاهب التي لا وجود لها اساساً.

سابعاً: ليس من شك ان كل ذلك يستوجب القيام بعملية نقد صارم وجذري لأمهات كتب علم الفرق، التي تولّت مهمة بيان عقائدها وتاريخها ورجالها، فان الكثير من هذه الكتب نُقلت من على لسان الناس، وليس من الكتب، او من لسان العلماء.

ثامناً: لابد من الإتفاق ولو بشكل عام على ضوابط، بموجبها يصحّ تسمية الفرقة إسلامية، فإن ذلك من صميم مهمات هذا العلم، إذا اردنا السير على طريق تحقيق التجانس الفكري والروحي للامّة.

تاسعاً: من المفيد جدا ان يتبنى هذا العلم بيان الأسباب والعوامل التي ساهمت في اجتراح بعض المواقف العلمية، ذات الاتجاهات المشتطّة بشكل فاضح، ليس من باب التقييم، ولكن من باب الوصف والعرض.

تحالف المعرفة والهيمنة

لعنة السواد وأمثولة النيء والمطبوخ والمحترق

د. نادر كاظم*

سأحاول في هذا اللقاء أن أعرض لنوع من العنف الرمزي أو الأيديولوجي، الذي يكشف عن حالة من تحالف المعرفة مع الهيمنة، وتواطؤ إرادة المعرفة مع إرادة القوة. وينبغي أن ندرك أن المعرفة ـ ومعرفة الآخر تحديداً ـ ليست فعلاً بريئاً أو محايداً على الإطلاق، والتحليل الجينالوجي للمعرفة، كما يقول ميشيل فوكو، يبيّن أن المعرفة مشبوكة بإرادة القوة والهيمنة دائماً، وأنّ ما من معرفة "إلا وتقوم على الظلم والخطأ...، كما يبيّن أن غريزة المعرفة شريرة، وأن فيها جانباً قاتلاً، لا يستطيع، ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية"[1] بالضرورة. وعلى هذا، فنحن نسعى إلى معرفة الآخرين والكتابة عنهم، لا بقصد المعرفة الخالصة فحسب، ولا هو استجابة لدافع الاستطلاع الحرّ البريء فحسب، بل إنه ـ فوق ذلك ـ سعي محموم من أجل الهيمنة على الآخرين، ومن أجل المحافظة على هذه الهيمنة وتعزيزها. ومن هنا "تميل جميع الثقافات إلى صنع تمثيلات للثقافات الأجنبية، (تمثيلات) توفّر سبيلاً أفضل لمعرفتها بإتقان أو السيطرة عليها بطريقة ما"[2]. وحين تتكاثر هذه التمثيلات، وتتسم باتساق واطراد كبيرين، عندئذٍ تمتلك هذه التمثيلات حضوراً مادياً في شكل ممارسات أو مؤسسات، كما هو شأن الاستشراق في العصر الحديث، وذلك من حيث هو "نظام من التمثيلات مؤطَّرة بطقمٍ كاملٍ من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، والوعي الغربي، وفي مرحلة تالية، الإمبراطورية الغربية"[3]. إن الاستشراق، بوصفه نظاماً من التمثيلات، نتاج لقوى سياسية، ونتيجة مترتبة على التقدّم العلمي والعسكري لأوربا في

---

* كاتب وباحث من البحرين، مدير تحرير مجلة أوان.

العصر الحديث، فهو إذن خطاب معرفي محكوم بسلطة ومؤسسات مادية. وعلى صعيد آخر، يمثّل الاستشراق خطاب الغرب المعرفي الذي يدور حول الشرق بدراسته، ووصفه، وتدريسه، و إصدار التقريرات والأحكام حوله، كل ذلك بهدف "السيطرة على الشرق، واستبنائه (إعادة خلق بنيته)، وامتلاك السيادة عليه"[٤].

وعلى غرار الاهتمام الغربي بدراسة الشرق، كان للثقافة العربية الإسلامية اهتمام مماثل، اهتمام محموم بثقافات الآخرين، من أجناس الشمال والجنوب، والشرق والغرب. وفي سياق هذا الاهتمام تشكل في الثقافة العربية الإسلامية تراث ضخم، وأرشيف بالغ الثراء عن "الأسود" أو "الزنجي"، وثقافته، وعاداته، وتقاليده، وأديانه، ومنتوجاته، وملبوساته، ومأكولاته ... إلخ. وقد تحقق ذلك كله في سياق الغَلَبَة الحضارية والسياسية التي تمتّعت بها الحضارة العربية الإسلامية طوال القرون الهجرية الخمسة الأولى. وفي سياق هذه الغَلَبَة ترعرع ما يمكن أن نسميه هنا بخطاب "الاستفراق" Africanism العربي، أي هذا التمثيل العربي للسودان، وهذا الاهتمام العربي المحموم بالتعرّف على أجناس السودان والزنوج الأفارقة، وثقافاتهم المتنوعة، وذلك على غرار الاستشراق في علاقته بالشرق.

إن أغراض الاستشراق ومقاصده ليست متطابقة بالضرورة مع أغراض "الاستفراق" ومقاصده، غير أن "الاستفراق" العربي، والاستشراق الغربي، وجملة الكتابات الأوروبية عن أفريقيا والهند، وبعض مناطق الشرق الأقصى، وأستراليا، وجزر البحر الكاريبي، كل ذلك قد نشأ وترعرع في سياق الغلبة الحضارية والسياسية والعسكرية، للذات الدارسة والمُعايِنَة. وإذا كان "الاستفراق" العربي لا يبلغ في خطورته مبلغ الاستشراق، من الناحية السياسية والاقتصادية والمؤسساتية، فإنه يمثّل، كالاستشراق، خطاباً تمتزج فيه "إرادة القوة" السياسية والحضارية ــ وهي التي تعزّزت بالاستعمار مع الاستشراق، وبالفتوحات الإسلامية، واندفاعة الرحلات مع "الاستفراق" ـ بـ"إرادة المعرفة" والبحث والرغبة في الاستكشاف، كما أن كلاً من الاستشراق و"الاستفراق" كان يمارس عملية تمثيلٍ نَشِطَة وعنيفة لآخر خارجيّ، مختلف عنه دينياً، وثقافياً، ولغوياً، وحضارياً. وهو ما أفضى إلى تشكيل كيانات متخيّلة ومصنوعة عن هذا الآخر، فكما كان الشرق، من منظور إدوارد سعيد، "كياناً مشكلاً مكوّناً" من صنيع الاستشراق، كذلك كان "عالم

السودان" الذي ندرسه هنا كياناً مشكّلاً مكوّناً من صنيع الثقافة العربية الإسلامية. لقد صاغ كلٌ من الاستشراق و"الاستفراق" خطاباً متماسكاً، وبالغ الثراء، عن الآخر، لكنه خطابٌ متخيّلٌ، تشكّلت ضمنه صور، وتمثيلات، وتحيّزات، اكتسبت طبيعتها البديهية المزعومة من سياقات القوة التي تحصّن الذات، وتشكّل خطوطاً متشيّئة تفصل الذات "النقية الصافية" عن الأعراق والثقافات الأخرى "الملوّثة".

إن الالتفات قليلاً إلى ثقافتنا يكشف أننا لم نكن متسامحين دائماً مع الآخرين، بل قد ينمُّ التمثيل الذي تمارسه هذه الثقافة على هؤلاء الآخرين عن رغبة في محق الآخر وإقصائه. فمن الصور النمطية الكبرى التي أنتجها المتخيّل العربي عن الآخرين صورة تنطوي على القول بحيوانية طوائف من الناس، أو عن كائن وسيط بين الإنسان والحيوان، وهي صورة سحبها المتخيّل العربي على الزنج والسودان في أقاصي الجنوب، وبدرجة أقل على غيرهم من الأقوام النائية في أقاصي الشمال والشرق والغرب.

ينقل المؤلفون العرب في القرون الوسطى أن جالينوس أحصى للسودان عشر خصال متميّزة اجتمعت فيهم، ولم توجد في غيرهم، وهي "تفلفل الشعر، وخفة الحاجبين، وانتشار المنخرين، وغلظ الشفتين، وتحديد الأسنان، ونتن الجلد، وسواد الحدق، وتشقق اليدين والرجلين، وطول الذكر، وكثرة الطرب، قال جالينوس: وإنما غلب على الأسود الطرب، لفساد دماغه، فضعف لذلك عقله"[٥]. إن جميع الخصال التي ينقلها المسعودي محصورة في الخصال الجسمانية المتعلقة بأعضاء جسم الإنسان الأسود: شَعره، وحاجبيه، ومنخريه، وشفتيه، وأسنانه، وجلده، وحدقة عينه، ويديه، ورجليه، وعضوه التناسلي، وذلك باستثناء خصلة واحدة، لاتعتبر من الخصال الجسمانية، وهي كثرة الطرب، وإن كان إرجاعها إلى أصل جسماني أمر ممكن، بل مطلوب من أجل إثبات حيوانية السود، ومن أجل تبرير الرقّ والعبودية، وتبرير المعاملة القاسية للسود والزنوج. إن إرجاع هذه الخصلة إلى أصل جسماني أمر وارد، خصوصاً في ضوء المعطيات الطبية الإغريقية التي توفّرت في الثقافة العربية، وفي المقابل فإن إرجاع الخصال الجسمانية إلى دلالة نفسية أو أخلاقية واجتماعية أمر ممكن، بالاستعانة كذلك بمعطيات الطب وعلم الأخلاق الإغريقيين، وهما من العلوم

التي سمحت بإدراك الترابط بين الخصال المعنوية والحسية، كما وفّرت الإمكانية لاستنتاج الخصال المعنوية والنفسية من خلال الخصال الحسية والجسمانية، أو بالعكس[٦]. لقد افترض هؤلاء وجود ارتباط وتضامن وتناسق بين الخصال المعنوية النفسية، والخصال الحسية الجسمانية، فلون البشرة مثلاً له دلالته المعنوية والنفسية، وفي المقابل فإن صفات الحمق والغباء وسوء الخُلق تفترض خصالاً جسمانية معينة.

إذا كان المتخيّل العربي قد أجهد نفسه في البحث عن تفسير يرتضيه ويستفيد منه لخصلة "كثرة الطرب"، فإنه قد بذل جهداً أكبر من أجل تفسير بقية خصال السودان العشر التي نُقِلت عن جالينوس، وهي سواد اللون، وتفلفل الشعر، وخفة أو دقة الحاجبين، وانتشار المنخرين، وغلظ الشفتين، وتحديد الأسنان، ونتن الجلد، وتشقق اليدين والرجلين، وطول الذَّكَر. ولقد انصبّ جهد الجميع على تفسير هذه الخصال الجسمانية، وسواد اللون على وجه الخصوص، والسبب أن السواد، من هذا المنظور، ظاهرة شاذة، وغير عادية، وغير سوية، بل قد يكون السواد عَرَضاً لمرضٍ ما، كغلبة السوداء، وضعف الطّحال، وسوء المزاج[٧]، بل قد يكون داءً لا دواء له، كما قال عنترة العبسي:

لئن أكُ أسوداً، فالمسك لوني ... وما لسواد جلدي من دواء[٨]

أو كما قال بعده نصيب، وهو شاعر نوبي أسود:

فإن أكُ حالكاً فالمسكُ أحوى ... وما لسواد جلدي من دواء[٩]

ولذا وجب البحث عن تفسير لهذه الظاهرة الغريبة، أو لهذا المرض البدني الذي يصيب جلد بعض البشر، وينبغي لهذا التفسير أن يكون متناسباً مع التصورات والتمثيلات التي شكّلها المتخيّل العربي عن السودان كبشرٍ في عداد البهائم والسباع.

اعتمد المتخيّل العربي في تفسير ظاهرة السواد وغيرها من الخصال الجسمانية السابقة على شبكة ضخمة من المعارف المتداولة والمعتمدة والموثوقة آنذاك من علوم الدين، والكلام، والجغرافيا، والتاريخ، والتنجيم والفلك، والطب، وعلم الملاحة، وغيرها. وتمّ توظيف هذه المعارف في تكوين أهم التفسيرات الكبرى التي ظهرت في هذا السياق، لتفسير ظاهرة السواد على وجه الخصوص، وذلك من حيث هي ظاهرة

غريبة، وغير عادية، وغير سويّة، ومَرَضيّة؛ ومن هنا فهي تستلزم التفسير والتأويل. وقد عرف المتخيّل العربي تفسيرات عديدة لسواد البدن، بعضها كان متأثراً بمفاهيم الطبّ، ويرى أن السواد مرض، أو عرض لمرض ما، وبعضها كان متأثراً بمفاهيم التنجيم، ويرى أن لسواد البدن علاقة بتأثيرات النجوم والكواكب على المخلوقات. غير أن هذين التفسيرين تمّ إدماجهما في صياغة أهم تفسيرين عرفتهما الثقافة العربية الإسلامية لظاهرة السواد، وهما التفسير التاريخي/ التوراتي، والتفسير الجغرافي/ الطبيعي: الأول يذهب في تفسيره لظاهرة السواد مذهباً تاريخياً، يُستمد من الإرث التوراتي الذي تسّرب إلى الثقافة العربية الإسلامية من خلال الإسرائيليات، ويرى هذا التفسير أن السواد لعنة إلهية حلّت بذريّة حام بن نوح، على إثر دعوة نوح على ابنه بالعبودية والسواد. أما التفسير الثاني فيذهب مذهباً جغرافياً متأثراً بالإرث البطليموسي، وذلك من خلال تقسيم الأرض إلى أطوال وأعراض، ومن خلال تبني تقسيم الأرض والمواضع العامرة منها إلى سبعة أقاليم، يبدأ الإقليم الأول من الجنوب، حيث السودان والزنوج، وينتهي السابع في الشمال، حيث يأجوج ومأجوج وهمج الشمال. وإذا كان التفسير الأول يرتكز على أساس أسطوري، فإن الآخر يرتكز على أساس استعاري مجازي، يستحضر "مثلث الطبخ" لدى ليفي شتراوس بطريقة مجازية، فإذا كان المرور من الطبيعة إلى الثقافة يتم من خلال "مثلث الطبخ" بأن ينتقل "النيء" إما ثقافياً إلى "مطبوخ"، وإما طبيعياً إلى "متعفن"، فإن التصوّر العربي الإسلامي قد استحضر هذا النموذج المطبخي، ليرصد ظاهرة جغرافية "كونية" تعبّر عن مدى اعتدال الذات، ومدى فساد تكوين الآخرين. فبالاستعانة بالتصور البطليموسي عن الأرض وأقاليمها المعمورة، تمّ تصوير الأرض كطعام، والشمس كموقد نار ملتهبة. وبالنظر إلى عدم تعرّض هذه الأقاليم السبعة إلى هذا الموقد بدرجة متساوية، فإن النتيجة هي الحصول على أطعمة مختلفة ومتباينة، بعضها لم تمسّه النار بدرجة كافية، فخرج نيئاً، وبعضها تعرّض لحرارة شديدة، فخرج محترقاً، نتيجة لمسامتة الشمس على الرؤوس، وبعضها تعرّض لحرارة معتدلة، فخرج مطبوخاً ناضجاً. وعلى هذه الاستعارة تمّ توزيع الأقاليم السبعة، فالإقليم الأول (الزنوج) محترق، والسابع (يأجوج ومأجوج) نيء، والإقليم الرابع (معظم بلاد الإسلام) معتدل وناضج، وبقية الأقاليم (الثاني والثالث والخامس

والسادس) تتوزّع من حيث الاعتدال أو الانحراف، من حيث النضج أو الاحتراق بحسب قربها من الموقد الشمسي أو بعدها عنه.

وعلى الرغم من التعارض الصريح بين التفسيرين، إلا أنهما يشتركان في كونهما ينطويان على نظرة دونية من السواد، من حيث الاعتقاد بأنه ظاهرة غير سوية، بل هو انحراف عن الاعتدال، وتعبير عن التشوّه الخُلقي والخَلقي. كما أن كلا التفسيرين يصدران عن اعتقاد بأن بين الفرد وبين محيطه المكاني وأصله التاريخي شبكة كبيرة من التداخلات، بحيث يتأثّر الإنسان في التفسير التاريخي/ التوراتي بأصله العرقي، في حين أنه يتأثر بمحيطه وموقعه الجغرافي بحسب التفسير الجغرافي/ الطبيعي. وفي التفسيرين فإن هذه التداخلات دائماً ما تكون ذات اتجاه واحد في التأثير: من الموقع الجغرافي والأصل التاريخي إلى الفرد، وعكس هذا الاتجاه غير وارد، فالفرد أضعف من أن يؤثر في أصله التاريخي وموقعه الجغرافي. إن الثبات والرسوخ من صفات الأصل والموقع، أما الفرد فهو كائن هشّ يتغيّر ويتقلّب ويتأثّر، وذلك بحسب ما يقتضيه هذا الأصل وهذا الموقع.

١ـ السواد والعبودية: الأصل التوراتي والقراءة العربية

ترجع جذور التفسير الأول إلى أصل توراتي ارتضته الثقافة العربية الإسلامية، وذلك على الرغم من الشكوك التي أثيرت حوله من قبل ابن خلدون وغيره كما سوف نرى. ويذهب هذا التفسير إلى الاعتقاد بأن جميع البشر يرجعون إلى أصل واحد هو آدم أبو البشر، ومنه تناسل الخلق إلى أن وصل إلى نوح، فكان الطوفان المدمّر في زمنه، ولم ينج من أبناء نوح بعد الطوفان إلا ثلاثة، هم سام وحام ويافث، وعن هؤلاء الثلاثة تفرّعت الشعوب والأمم على الأرض، فسكن حام في الجنوب، ويافث سكن في الشمال، واختار سام وسط الأرض موضعاً لسكنه. وبحسب رواية التوراة يتزامن هذا الحدث مع حدث خراب "برج بابل"، فحين خرّب الرب برج بابل اختلفت ألسنة الناس، ومن ثم تشتتوا في أرجاء الأرض الواسعة. والغريب في الأمر أن حدث الطوفان وخراب برج بابل بحسب رواية التوراة لا يقدّمان أي تفسيرٍ لسواد أبدان البشر، ولا يقدّمان أي سببٍ، لا تاريخي، ولا إلهي لظاهرة السواد. وعلى هذا فقد كانت حكاية التوراة مملوءة بالثغرات والفجوات، وكان على القراءة العربية أن تبدأ أولاً بسدّ هذه

الثغرات، وإصلاح هذا الخلل في رواية التوراة، وإكمال النقص الحاصل فيها، وذلك لإعادة صياغة حبكة هذه الحكاية؛ من أجل أن تسير حكاية الطوفان وخراب برج بابل في اتجاه يخدم أبناء سام، والعرب منهم، ويرفع من شأنهم، وفي المقابل يحطّ من شأن الحاميين، والسودان والزنوج منهم. كان على هذا المتخيّل أن يعيد قراءة التوراة، وأن يعيد تأويلها، من أجل التمكّن من سدّ الفجوات الموجودة في الرواية التوراتية عن الطوفان وخراب برج بابل، وكان لا بدّ من إعادة تحبيك reemplot حكاية الطوفان وخراب بابل التي وردت في التوراة، بطريقة تتناسب مع ما اختزنه المتخيّل العربي من صور وتمثيلات وأحكام سلبية انتقاصية بشأن السودان والزنوج.

لقد تمّت عملية إعادة القراءة هذه من خلال الربط بين حدث الطوفان وخراب بابل من جهة، وبين هذين الحدثين المدمّرين وبين اللعنة التي طالت سلالة حام بن نوح من جهة ثانية. فبحسب المرويات العربية فإن خراب برج بابل حدث في أيام نمرود (نمروذ) بن كنعان بن كوش بن حام بن نوح، أو نمرود بن كوش بن كنعان بن نوح[١٠]، أي في أيام الحفيد الثاني لحام بن نوح، ونمرود هذا هو الذي وُصف في التوراة بأنه أصبح عاتياً في الأرض وامام الربّ (سفر التكوين: ٩/١٠)، وهو بحسب الرواية العربية "أول جبّار كان في الأرض"[١١]، وكان "أسود أحمر العينين مشوَّهاً في جبهته كالقرن، وكان أول أسود يُرى بعد الطوفان"[١٢]. وهو الملك الذي عاصر النبي إبراهيم وحاجّه في دينه، وأمر بإحراقه، لكن الله جعل النار عليه برداً وسلاما (الأنبياء/ ٦٨،٦٩). فإذا كان خراب بابل قد تمّ في زمن الملك الأسود الأول بعد الطوفان، وحفيد حام بن نوح الثاني، وبسبب ظلمه وعلوّه في الأرض، فإن هذا الحفيد الأسود يتحمّل مسؤولية الشتات في الأرض وبلبلة ألسنة البشر، كما يتحمّل تبعات دعوة نوح على ابنه حام، فالمرويات العربية أيضاً تذكر أن نوحاً لم يدعُ على حام، بل على ذريته، ولهذا فإن نمرود حفيد حام الثاني كان ـ بحسب هذه الرواية ـ أول أسود يُرى بعد الطوفان، وفي روايات أخرى كان كنعان (أو كوش) بن حام بن نوح هو أول أسود يُرى بعد دعوة نوح. فبحسب هذه الروايات فإن حاماً اجتنب امرأته خوفاً من تحقق دعوة أبيه، "فلما مات أبوه غلب ذلك على اعتقاده، فقرب منها فحملت بكوش بن حام وأخته،

فلما رآهما حام فزع منهما، وأتى أخوته فأخبرهما وقال لهما قلت لامرأتي: هل شيطان أو أحد غيري أتاكِ؟ فقال أخوته: هذه دعوة أبيك فاغتمَّ لذلك، وترك امرأته دهراً"[١٣].

تذكر التوراة حدث خراب برج بابل (سفر التكوين:١١) بعد حدث الطوفان مباشرةً (سفر التكوين: ٧ـ ٨)، غير أن التدقيق في رواية التوراة يكشف أن ثمة تعارضاً بين خراب البرج وحدث الطوفان. فبعد الطوفان هلك جميع البشر، بل محا الربّ عن وجه الأرض كل مخلوقٍ حيٍّ (سفر التكوين:٤/٧)، ولم يبق على وجه هذه الأرض إلا نوح وبنوه الثلاثة وامرأته وزوجات بنيه (سفر التكوين:١٦/٨).أما خراب البرج فإن الحديث فيه كان عن أهل الأرض جميعاً (سفر التكوين:١/١١)، وهو لم يرتبط بشخص بعينه من أولاد نوح؛ إذ إن الشتات قد شمل جميع أهل الأرض الذين كانوا يعيشون معاً، ويتكلمون بلسان واحد. وعلى هذا فلا ميزة لأبناء سام ويافث على أبناء حام، فكلهم مشمولون بالشتات وبلبلة الألسن. غير أن القراءة العربية لهذا الحدث ربطت بين لعنة السواد وخراب البرج وشتات أهل الأرض جميعاً، ذلك أن شتات البشر وتفرّقهم إنما كان بسبب طغيان الحفيد الثاني لحام بن نوح، وهو الأسود الأول على وجه الأرض، أو بفعل اختياري، أو بدافع نفسي قاهر تعرّض له حام نفسه.

لا تخلو كل هذه المرويات من ذم خفي للسودان من سلالة حام بن نوح، لكنّ الذم الصريح يظهر في الرواية الأشهر التي ذكرت في التوراة، وتناقلتها المرويات العربية الإسلامية عن تفرّق أبناء نوح الثلاثة في الأرض. فبعد الطوفان تفرّق الأولاد في الأرض، ويُروى هذا التفرّق في نص التوراة بالصورة التالية:

"واشتغل نوح بالفلاحة، وغَرَس كَرْما، وشَربَ من الخمر، فسَكرَ، وتعرَّى داخل خيمته، فشاهد حامٌ أبو الكنعانيين عُري أبيه، فخرج وأخبر أخويه اللذين كانا خارجاً. فأخذ سامٌ ويافثٌ رداءً ووضعاه على أكتافهما، ومشيا القهقرى إلى داخل الخيمة، وسترا عري أبيهما من غير أن يستديرا بوجهيهما نحوه فيبصرا عريه. وعندما أفاق نوح من سكره، وعلم ما فعله به ابنه الصغير، قال: "ليكن كنعان ملعوناً، وليكن عبد العبيد لأخويه". ثم قال: "تبارك الله إله سام. وليكن كنعان عبداً له. ليوسّع الله ليافث فيسكن في خيام سام. وليكن كنعان عبداً له" (سفر التكوين: ٢٠/٩ ـ ٢٧).

يعد هذا الجزء من العهد القديم أهم النصوص التي استقى العلماء العرب المسلمون منه كل ما يتعلّق بحكاية نوح وأبنائه الثلاثة: سام، وحام، ويافث، ولقد احتفظت المرويات العربية الإسلامية بذم التوراة الصريح لحام وسلالته، وهو الذم الذي يظهر في النص الذي يحكي قصة نوح مع التعرّي بعد الطوفان. إن الاتفاق بين المرويات قائم على صدور اللعنة من قبل نوح تجاه ابنه حام، غير أن الاختلاف حاصلٌ في تحديد مشمولات اللعنة: العبودية فقط، أم العبودية والسواد معاً، فلما كان نص التوراة خالياً من الإشارة إلى السواد، لجأ المتخيّل العربي إلى إضافة السواد مع العبودية، ليتم ربط اللعنة بالسواد والسودان. لقد أضاف هذا المتخيّل خصلة السواد والتشوّه ضمن مشمولات اللعنة مع العبودية، فاللعنةُ في نص التوراة وفي النصوص العربية التي نقلت عن التوراة بصورة حرفية محصورةٌ في العبودية: "ليكن كنعان ملعوناً، وليكن عبد العبيد لإخوته"، أو "ملعون حام، عبد عبيد يكون لإخوته". غير أن الروايات العربية أضافت السواد إلى العبودية؛ ليكونا معاً من مضمون دعوة نوح، ولعنة الله التي حلّت بهم، على إثر هذه الدعوة، فابن الأثير يذكر أن السواد في نسل حام إنما كان "لأن نوحاً نام فانكشفت سوأته فرآها حام فلم يغطها"[١٤]، والقزويني ينقل أن "نوحاً (ع) دعا على ابنه حام فاسودّ لونه"[١٥]، أما المسعودي في "أخبار الزمان" فإنه يساوي بين حام ويافث في لعنة العبودية، ولا يسلم من دعاء نوح غير ابنه سام. يقول: "إن نوحاً (ع) نام فانكشفت عورته، فرآها حام فضحك ولم يغطه، وسكت يافث، ولم ينكر عليه، فصاح سام عليهما، وعلم ذلك نوح فدعا على حام أن يكون **ولْدُه سوداً مشوَّهين عبيداً لولد** سام، ودعا على يافث أن يكون ولده عبيداً لبني سام، وأن يكونوا أشرار الناس"[١٦].

إن هذه الإضافات ليست من نص التوراة، كما أن الربط بين العبودية والسواد والتشوّه لم يرد في نص التوراة، إنما هي من إضافات المتخيّل العربي، ومن جملة قراءته للتوراة، وذلك بما يخدم أغراضه، ويدعّم تصوراته وأحكامه تجاه الآخرين، وخصوصاً ما يتعلّق منها بالسودان والزنوج. فقد كان هذا المتخيّل في حاجة ماسّة إلى الربط بين السواد والعبودية، وبينهما وبين دعوة نوح على ابنه حام؛ وذلك لتكون العبودية في السودان من ولد حام بمثابة حالة طبيعية، بل بمثابة تحقيق لأمر إلهي مقدّس، أو إنجاز لدعوة نبوية مقدّسة.

لا يخلو هذا التفسير لخصلة سواد البدن في السودان من تناقضات، كما أنه لا يسلم من تعارضه مع الاعتقاد الراسخ في الثقافة العربية الإسلامية، وهو أن الذي يجعل من الإنسان إنساناً إنما هو تمثُّله للأعراف والأنساق الثقافية، كالدين والسياسة، والأخلاق، والعادات، والتقاليد، وهو الاعتقاد الذي أسهم أيضاً في إخراج السودان من حظيرة الإنسانية، واعتبرهم مخلوقاتٍ في عداد الوحوش والبهائم. فبحسب التفسير التاريخي الذي يرجع إلى التوراة، سيكون السودان بشراً من ولد واحد، من أهم أنبياء الله الذين حفظوا النوع البشري من الانقراض. إن السودان بشرٌ من ولد حام، وقد حلّت بهم لعنة مقدّسة فكانوا سوداً وعبيداً لأبناء سام، لكنهم لم يكونوا حيوانات من حيث الأصل، كما لم يكونوا "بشراً بلا تاريخ"، وعاجزين عن ابتكار ثقافة خاصة بهم، بل إن المسعودي يذكر أن حاماً هذا قبل أن تتلبّسه اللعنة، كان "من أجمل البرية، وأتمّهم كمالاً، وأطيبهم ريحاً"[١٧]، وكما ينقل ابن قتيبة عن وهب بن منبّه أن حام بن نوح كان "أبيض حسن الوجه والصورة، فغيّر الله عزّ وجلّ لونه وألوان ذريته من أجل دعوة أبيه"[١٨]. وسواءٌ وَرَدَتْ مثلُ هذه الإشارات التي ينقلها المسعودي وابن قتيبة أم لم ترد، فإن التعارض بين التفسير الثقافي والتفسير التاريخي التوراتي تعارضٌ قائم، فالأول يعتبرهم حيوانات أو بشراً مشوهين من حيث الأصل، في حين أن التفسير الثاني لا يعتبرهم حيوانات، كما لا ينظر إليهم على أنهم بشر مشوهون وممسوخون من حيث الأصل، إن التشوه والمسخ ليس حالة طبيعية أصيلة في السودان، بل هي حالة طارئة، ومن عواقب لعنة حدثت بعد قرون من خلق البشر.

يبقى هذا التعارض قائماً، لكنّه يجب أن يزول، أو أن يُسوّى، أو يتمّ تجاهله، مادام الأمر يتعلّق بمنح السودان ميزة لا يستحقونها، ومادام الأمر يتعلّق بالحفاظ على سلامة المتخيّل العربي الجماعي من أي تناقض، قد يشوّش عليه أو يشكّك في صحة تصوراته عن هؤلاء السودان. وقد التقت هذه الرغبة بمحو التعارضات مع حاجة ماسّة إلى تبرير ظاهرة الرق والعبودية في هذه الثقافة، فلا يجب أن ننسى حاجة هذه الثقافة إلى المواءمة بين وجوب هذه اللعنة في العبودية والسواد، وبين "متطلبات الفصل الاجتماعي بين أصحاب الحضارة العربية الإسلامية وعبيدهم السود. ومن متطلبات هذا الفصل الصور النمطية والتصورات المسبقة القائمة على اعتبار التلازم بين العبودية

والهمجية"[١٩]، وبين العبودية والسواد، بحيث يكون كل أسود همجياً، وكل أسود همجيٌّ عبداً بالفطرة، كما يقول ابن بطلان، وكما يفهم من الحديث المسهب في هذه الثقافة عن توحّش السودان وحيوانيتهم، أو بفعل لعنة إلهية مقدسّة، كما ورد في الروايات العربية الإسلامية المتأثرة بنص التوراة. إن التوراة ليست مرشداً سليماً إلى التاريخ، وابن خلدون نفسه قال ذلك، لكنْ حين يتعلّق الأمر بالسودان فلا مانع من أن يكون ذلك سليماً، وذلك ما دام هذا التاريخ التوراتي قادراً، مع بعض الزيادات والإضافات والتحبيكات الضرورية، على تقديم الدليل أو التبرير المقدّس لعبودية السودان والزنوج؛ إذ "ليس القول بأن الزنوج هم أحفاد حام إلا تبريراً للعبودية"[٢٠].

لقد اطلع المتخيّل العربي على رواية التوراة وقرأها كنصٍ متشكّل، وكان عليه أن يعيد صياغة هذه الرواية، وذلك بوضعها في حبكة سردية جديدة، تخدم مقاصده، وتدعم تصوراته عن السودان والزنوج. وبالاستعانة بنظريات القراءة والتلقي يمكننا القول بأن التوراة كانت نصاً مفتوحاً أمام القراءات العربية الإسلامية، التي كانت تملأ فجواته، وتعيد صياغته، وتصنيعه، وإنتاجه، وتحبيكه، بما يتناسب مع حاجات هذه القراءات، ومقاصدها، وأفقها التاريخي، وسياقاتها الثقافية. لقد كانت القراءات ترهِن نص التوراة وتحيّنه بما يلائم أفق هذه القراءات التاريخي والثقافي، الذي عبّر عنه ابن خلدون حين قال: "إنما تذعن للرقّ في الغالب أمم السودان لنقص الإنسانية فيهم وقربهم من عَرْضِ الحيوانات العُجم"[٢١]. غير أن هذه الحبكة الجديدة لنص التوراة لقيت اعتراضات، تقوم إما على اعتبارات دينية من خلال التشكيك في صحة رواية التوراة، وإما على اعتبارات جغرافية طبيعية تدقّق النظر فيما تقتضيه طبائع البلدان والأهوية، وتأثيرها في ألوان البشر وأخلاقهم. فعلى سبيل المثال يذكر ابن الجوزي (٥٩٧هـ) أن "ما يُروى أن نوحاً انكشفت عورته فلم يغطها فاسود [يقصد حام] فشيء لا يثبت ولا يصح"[٢٢]، بل إنه يذكر أنه ليس هناك سبب ظاهر لسواد ألوان السودان، لا جغرافياً ولا توراتياً؛ إذ "الظاهر في الألوان أنها خُلقت على ما هي عليه بلا سببٍ ظاهر"[٢٣]. وكذلك يذكر عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ) أن ما روي من "أن نوحاً انكشفت عورته فلم يغطها حام فدعا عليه فاسودّ، لم يثبت"[٢٤]. وإذا كانت هذه المرويات لم تثبت من ناحية السند والمضمون، فإنها كذلك لا تثبت أمام ما تقتضيه

طبيعة المكان ومناخه، فشمس الدين الدمشقي مثلاً يذكر الحكاية التوراتية عن سواد حام، لكنه يعقّب على ذلك بقوله: "وأما الحق فإن طبيعة بلادهم اقتضت أن يكونوا على ما هم عليه من الأوصاف المخالفة للبياض"[٢٥]. أما ابن خلدون فقد جمع بين ضعف الدليل الإسنادي في رواية التوراة مع ما فيها من غفلة عن طبيعة البلاد ومناخها؛ ولذا وصف حكاية التوراة عن حام بأنها حكاية واهية متكلَّفة، وواحدة من خرافات القصاص وأوهام النسابين[٢٦].

تعبّر هذه الاعتراضات عن صراع قائم بين التفسيرين المعتمدين في الثقافة العربية الإسلامية لظاهرة السواد، وما يستتبعها من تشوّه خُلقي وخَلقي. وهذا الصراع ليس محصوراً في تفسيرات ظاهرة السواد، إنما هو صراع قد يظهر في أية لحظة، ومع أية ظاهرة، سواء كانت السواد أم البياض، الانحراف أم الاعتدال، التديّن أم الإلحاد، التأنس أم التوحّش. إنه صراع بين التفسير التاريخي والجغرافي، بين التفسير الزماني والمكاني، بين التفسير الديني والدنيوي، بين التفسير الأسطوري/ الخرافي، والعلموي/ الوضعي. وإذا كان التفسير الأول منتشراً في جملة واسعة من المدونات العربية الإسلامية، فإن حال التفسير الثاني لا يختلف، فهو أيضاً منتشر على متن ضخم من مدونات الثقافة العربية، بل قد يوجد الاثنان معاً في موضع واحدٍ، دون شعور من المؤلف أو القارئ بتعارضهما أو تناقضهما، وذلك لأن الغاية من وراء هذين التفسيرين واحدة، والقصد الجماعي موحَّدٌ، وهو تبرير عبودية السودان، وتخفيف عبء الشعور بالذنب عند ملاك العبيد من أسياد الثقافة العربية الإسلامية، وذلك حين يستغلّون عبيدهم السودان استغلالاً بشِعاً وظالماً، فهم عبيد بالفطرة، أو بفعل لعنة إلهية مقدّسة، أو بمقتضى ظروف بلدانهم، ومناخها الحار الذي أحرق أبدانهم وأدمغتهم وعقولهم وأخلاقهم وطبائعهم، كما أحرق أشجارهم وحيواناتهم، أي إنهم كانوا سوداً وعبيداً بفعل حتمية دينية، أو حتمية طبيعية.

٢ـ نظرية الأقاليم السبعة: تدرُّج الطبائع واستراتيجية الاستثناء

إذا كان التفسير التاريخي الذي يستند على رواية التوراة قد تعرّض إلى بعض التشكيك والنقد من قبل ابن خلدون أو الدمشقي وغيرهما، فإن التفسير الجغرافي والطبيعي سيحظى بمصادقة شبه كاملة من قبل جميع المنتجين للمعرفة

والمستهلكين لها في الثقافة العربية الإسلامية من أطباء، وكلاميين، وجغرافيين، ومنجّمين، وملاّحين، وأدباء، ومؤرخين، وتجاراً، وحكاماً، وسُوقة من عامة المجتمع وغيرهم، وبلغ هذا الإجماع درجة حملت علي بن رزين الكاتب على أن يشترط في نديم الملوك أن يكون عارفاً بـ"أسماء البلدان في الأقاليم السبعة"[٢٧]، وعارفاً بميزات كل إقليم ومزاج أهله.

ظهرت نظرية الأقاليم السبعة أول ما ظهرت في حقل الجغرافيا، إلا أنها سرعان ما تمّ تداولها بين حقول معرفية شتّى، استقدمتها من حقل الجغرافيا، بوصفها حقيقة علمية ملموسة لا مجال للجدال فيها، وقد تمّ الاستفادة منها، والاستدلال بها، في بعض قضايا المعارف العملية كالطب، كما فعل ابن سينا حين تحدّث عن تأثير الشمس في اعتدال مزاج الأمم أو انحرافه، أو كما قال بعض "أهل المعرفة" في شأن الحجامة والفصد وحاجة الأقطار الحارة إليها، فالبلاد الحارّة تغيّر "المزاج جدا كبلاد الزنج والحبشة؛ فلذلك يسخن المزاج ويجف ويحرق ظاهر البدن؛ ولهذا اسوّدت أبدانهم، ومال شعرهم إلى الجعودة، ودقت أسافل أبدانهم، وترهلت وجوههم، وخرج مزاج أدمغتهم عن الاعتدال، فتظهر أفعال النفس الناطقة فيهم من نحو فرح وطرب وخمد، والغالب عليهم البلادة لفساد أدمغتهم. وفي مقابلها في المزاج بلاد الترك"[٢٨]. وكما استعان الأطباء بهذه النظرية، فقد اُستُعين بها أيضاً في مجال عمليٍّ آخر، وهو الملاحة، كما فعل الملاّح العربي المعروف أحمد بن ماجد، حين تحدّث عن برّ الكانم الذي تملكه ذرية سيف بن ذي يزن، وهم "أقوام بيض على جنوبي السودان، لبُعد الشمس عليهم، كبياض التركِ، وبعدُ الشمس عنهم للجنوب. وأما سواد السودان فلاحتراقهم بالشمس، لأنهم قريب خطّ الاستواء بالقربِ من الشمس طول الزمان"[٢٩].

يتأسس هذا التفسير لظاهرة السواد على تقسيم الأرض إلى أقسام، فالأرض "نصفها مغطّى بالبحر المحيط الأعظم، والنصف الآخر مكشوف، وهذا النصف المكشوف من الأرض ينقسم إلى مسكون عامر، وغير مسكون خَرب. وإذا كان مركز الأرض هو وسط الفلك، فإن مركز القسم المسكون العامر سيكون وسط الأرض وفي سرّتها، فلا هو في الجنوب ولا في الشمال ولا في الشرق ولا في الغرب، إنه في وسط الأرض وفي قلبها. وبذلك ستكون أطراف الأرض مجرد أماكنَ خَربةٍ غير صالحة للسكن،

والسبب يرجع إلى طبيعة المناخ في هذه الأماكن، "فما تناهى في التشريق وتحجّ منه نور المطلع فهو مكروه لفرط حرارته وشدة إحراقه، فإن الحيوان يحترق بها، والنبات لا ينبت، وما تناهى في التغريب أيضاً مكروه لموازاته التشريق في المعنى الذي ذكرناه، وما تناهى في الشمال أيضاً مكروه لما فيه من البرد الشديد الذي لا يعيش الحيوان معه، وما تناهى في الجنوب أيضاً كذلك لفرط الحرارة، فإنها أرض محترقة لدوام مسامتة الشمس إياها"[٣٠]، وعلى هذا فإن الأماكن الصالحة للسكنى والعيش قليلة ومحصورة في وسط الأرض. وتجدر الإشارة إلى ان هذه الأماكن الصالحة للسكنى ليست على درجة واحدة من قبول العمران البشري المعتدل، فالمعمور "من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحرّ في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحرّ والبرد، وجب أن تتدرّج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً"[٣١]، وهذا الوسط المعتدل هو، على وجه التحديد، أواسط الإقليم الثالث والرابع والخامس، فهذه هي الأقاليم المعتدلة، والرابع أكثرها اعتدالاً وعمراناً، وأهله أقرب إلى اعتدال المزاج، فلهم الصناعات العقلية والعملية، وفيهم أساطين الحكمة والفنتون والعلوم، ومنهم الأنبياء والصالحون الجامعون للأخلاق الكاملة والفضائل الجامعة[٣٢].

إن تقسيم الأرض إلى أقاليم معتدلة وأخرى منحرفة يقوم أساساً على نظرية يونانية وبطليموسية على وجه الخصوص، وقد عرفت بـ"الأقاليم السبعة"، وتقوم على تقسيم المسكون من الأرض إلى سبعة أقسام يسمّونها الأقاليم السبعة، وتقسّم هذه الأقاليم "بحدود وهمية بين المشرق والمغرب، متساوية في العرض، مختلفة في الطول، فالإقليم الأول أطول مما بعده، وهكذا الثاني على آخرها، فيكون السابع اقصر لما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة عن انحسار الماء عن كرة الأرض، وكل واحد من هذه الأقاليم عندهم منقسم بعشرة أجزاء من المغرب إلى المشرق على التوالي"[٣٣]. وتبدأ حدود الإقليم الأول من خط الاستواء الذي يحدّه من الجنوب، وليس وراء هذا الإقليم إلا القفار والرمال، وشيء يسير من العمران، يسميه ابن خلدون "بعض عِمَارة إن صحّت، فهي كَلاَ عمارة، ويليه [أي الإقليم الأول] من جهة شماليّه الإقليم الثاني، ثم الثالث كذلك، ثم الرابع والخامس والسادس والسابع، وهو آخر العمران من جهة

الشمال، وليس وراء السابع إلا الخلاء والقفار إلى أن ينتهي إلى البحر المحيط، كالحال فيما وراء الإقليم الأول في جهة الجنوب، إلا أن الخلاء في جهة الشمال أقلّ بكثير من الخلاء الذي في الجنوب"[٣٤].

إن هذا التقسيم قائم على خطوط طول وعرض وهمية اتفاقية، كما يقول البيروني وأخوان الصفا والقزويني وابن خلدون وغيرهم، فهذه "القسمة ليست طبيعية، لكنها وهمية وضعها الأولون، الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض، ليعلموا بها حدود الممالك والمسالك"[٣٥]. كما أن التدقيق في هذه القسمة يكشف أن هذا التقسيم الوهمي لا يقوم على نظام الأحوال الطبيعية فحسب، بل هو يقوم كذلك على أسس اتفاقية ثقافية، اعتمدت على أخلاق البشر وأديانهم ولغاتهم[٣٦]، كما اعتمدت على صورهم وألوانهم. والدليل على ذلك أن هذه الأقاليم السبعة إنما تتدرّج من الجنوب إلى الشمال بموازاة تدرُّج الكيفية من كليهما إلى الوسط كما يقول ابن خلدون، وهذا التدرج يشمل صور البشر وألوانهم وطبائعهم، وفواكههم وأشجارهم وحيواناتهم، وجميع ما يتكوّن فيها. فألوان البشر تتدرّج في هذه الأقاليم من السواد إلى السمرة إلى البياض إلى الشقرة، فأهل الإقليم الأول سود، وأهل الإقليم الثاني ألوانهم بين السمرة والسواد، وأكثر أهل الإقليم الثالث سمر، في حين أن الإقليم الرابع، وهو الإقليم الذي يضم معظم ممالك الإسلام وبلدان العرب، فألوان أهله بين السمرة والبياض، والإقليم الخامس أكثر أهله بيض، وألوان أهل الإقليم السادس بين البياض والشقرة، وآخر الأقاليم وهو الإقليم السابع فألوان أهله مائلة إلى الشقرة[٣٧]. وبموازاة تدرّج الألوان هناك تدرّج في أحجام البشر وأشكالهم من الضخامة وطول القامة إلى الاعتدال إلى قصر القامة، فسودان الجنوب ضخام وطويلو القامة، ففي جزائر أندمان أناس يأكلون الناس أحياءً، "وهم سود، مفلفلو الشعور، مناكير الوجوه والأعين، طوال الأرجل، قَدَم أحدهم مثل الذراع، عراة"[٣٨]، وابن بطوطة يذكر أن "الواحد من أهل مقدشو يأكل قدر ما تأكله الجماعة منا عادةً لهم، وفي نهاية من ضخامة الأجسام وسمنها"[٣٩]. في حين تميّزت أجسام أهل الأقاليم المعتدلة (الثالث والرابع والخامس) بالاعتدال في الطول فلا هم ضخام طوال ولا قصار أقزام، بل حسان الوجوه معتدلو القامة، وهم من بين جميع "البشر أعدل أجساماً وألواناً"[٤٠]. أما أهل الإقليم السابع فطبيعة التدرج تقتضي

أن يكونوا قصاراً أقزاماً، فذو القرنين حين سأل عن صفة يأجوج ومأجوج، قيل له: "قصار ضلع، عراض الوجوه، مقدار طولهم نصف قامة رجل مربوع"[٤١]، وهم عند القزويني "أمم لا يحسبهم إلا الله، طول أحدهم نصف قامة رجل"[٤٢]. وبالقياس على هذا التدرّج في هيئات البشر وألوانهم يمكن اكتشاف جميع أشكال التدرج في أحجام الحيوانات (الفيل والزرافة وهما من حيوانات السودان)، فابن الفقيه يذكر أن دوابّ السودان "وطيورهم أعظم من عامة البهائم والطير"[٤٣]، في حين أن بهائم سكان الإقليم السابع "وسباعهم صغيرة الأجساد"[٤٤]. وهو قياس ينسحب حتى على أحجام الأشجار، فقد ذكر الحسن بن عمرو السيرافي أنه "رأى ببلاد السودان أشجاراً عظيمة، ورأى ببلد يقال له كانم شجرتين عظيمتين تظلان ثلاثين ألف فارس، وملكهم يسكن على ذروتها (...) ويقال إن نبت القطن عندهم يصير شجرة يصعد عليها الرجل، فتناسبت أبدانهم وأشجارهم"[٤٥]، كما تناسبت أبدان أهل الإقليم الرابع المعتدل مع أشجارهم وثمارهم، فثمار "هذا الإقليم أعدل الثمار، وأشجاره أنضر الأشجار"[٤٦]. بل يمكن اكتشاف هذا التدرّج في بعض طبائعهم الغريزية كالشهوانية المفرطة لدى الزنوج والسودان، وما يقابلها لدى أهل الأقاليم الشمالية كالترك مثلاً، بل قد تمتد نظرية التدرّج هذه حتى إلى أعمار البشر في هذه الأقاليم، غير انه هنا سيكون تدرّجاً مقلوباً، يبدأ من الشمال ليتضاءل عند الجنوب، فأهل البلاد الشمالية كالصقالبة "طويلو الأعمار لجودة الهضم"[٤٧]، في حين أن أهل البلاد الجنوبية كالحبشة والزنوج "أعمارهم قصيرة، وبطونهم لينة لسوء الهضم"[٤٨]. ومما يروى عن ابن عباس قولة: "إياكم والزنج فإنهم أقصر الناس أعماراً وأقلهم أرزاقاً وعليكم بالرفيق ـ يعني الروم ـ فإنهم أطول الناس أعماراً وأكثرهم أرزاقاً،فاستمتعوا بطول أعمارهم وشاركوهم في أرزاقهم"[٤٩].

إن السبب في هذا التدرّج إنما يرجع إلى القرب أو البعد من الموقد الشمسي الهائل، فمن قربت بلاده من الشمس احترق بحرارتها فيكون أسود محترقاً، ومن بعُد عنها سلم من حرارتها، فيتسلّط عليه البرد فيكون أبيض نيئاً غير ناضج، ومن تعرّض لها بدرجة معتدلة يكون ناضجة ومطبوخاً طبخاً معتدلاً. وعلى هذا فإن البشر على ثلاثة أنواع: بشر محترقون، وبشر ناضجون معتدلون، وبشر نيّون غير ناضجين. وأما أعدل الأصناف فهم "سكان الإقليم الرابع فإنهم لامحترقون بدوام مسامتة الشمس رؤوسهم

حيناً بَعد حين، بَعدَ تباعُدِها عنهم كسكان أكثر الثاني والثالث، ولا فجّون نيّون بدوام بُعد الشمس عن رؤوسهم كسكان أكثر الخامس وما هو أبعد منه"[٥٠].

إن للشمس في نظرية الأقاليم السبعة أهمية كبرى، فهي مدار هذه النظرية، وما الاختلافات الحاصلة بين الأقاليم وما فيها من إنسان وحيوان وأشجار ومعادن، ما ذلك إلا من فعل الشمس ومن تأثيراتها المتفاوتة في كل إقليم. وأهم هذه التأثيرات الشمسية اثنان، وهما الإحراق والتمديد، أما الأول فحاصل عن طريق الضوء المنبعث من الشمس، فكلما قرب المكان من الشمس تعرّض بصورة أكبر لحرارة أشعتها الحارقة، فتحترق أبدان سكانه وحيواناته وأشجاره وتربته؛ والسبب أن الشمس "عند المسامتة وما يقاربها تبعث الأشعة قائمة، وفيما دون المسامتة على زوايا منفرجة وحادّة، وإذا كانت زوايا الأشعة قائمة عظُم الضوء وانتشر بخلافه في المنفرجة والحادة؛ فلهذا يكون الحرّ عند المسامتة وما يقارب منها أكثر منه فيما بعد؛ لأن الضوء سبب الحرّ والتسخين"[٥١]. وبما أن الشمس تكون مسامتة لأقاليم الجنوب في السنة مرة أو مرتين، احترقت ألوان سكانها وفسد تكوين مخلوقاتها؛ لأن هذه الحرارة الشديدة تمنع من التكوين؛ "لأنه إذا أفرط الحرّ جفّت المياه والرطوبات وفسد التكوين في المعدن والحيوان والنبات؛ إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة"[٥٢]. أما إذا بعُد الإقليم عن الشمس وأفرط البرد في شدته لقلة أشعة الشمس كما هو الحال في أقاليم الشمال، فإن النتيجة واحدة، فنقصان كمية الضوء يتسبب في نقص التكوين وفساده، وإن كان "فساد التكوين من جهة شدة الحرّ أعظم منه من جهة شدة البرد؛ لأن الحرّ أسرع في التجفيف من تأثير البرد في الجَمَد"[٥٣]. فأهل الجنوب اسودّت جلودهم، كما اسودّت جلود حيواناتهم وأشجارهم ونباتاتهم، فأبو زيد السيرافي يذكر أن "بلاد الزنج واسعة، وكل ما ينبت فيها من الذرة ـ وهو أقواتهم ـ وقصب السكر وسائر الشجر فهو أسود عندهم"[٥٤]؛ بسبب مسامتة الشمس هذه البلاد مرتين في السنة، وأهل الشمال ابيضت جلودهم لانعدام المسامتة ونقصان الحرارة وإفراط البرودة، وفي ذلك يقول ابن سينا في أرجوزته في الطب:

بالزنج حرٌّ غيَّرَ الأجسادا حتى كسا جُلودها سوادا
والصِّقلابُ اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها بِضاضا[٥٥]

وبهذا الخليط من المعارف الجغرافية والطبية والبيولوجية أمكن تفسير ظاهرة السواد في سكان الجنوب، وبهذه الطريقة أيضاً سيكون ممكناً تفسير بقية الخصال الجسمانية التي يتميّز بها هؤلاء من تشقق أطرافهم، وفطس أنوفهم، واتساع مناخرهم، وجعودة شعرهم وتفلفله، وبياض عظامهم وأسنانهم، واتساع عيونهم وأفواههم، وتهدّل شفاههم وغيرها. فالأمر كله راجع إلى خاصية فيزيائية في الأجسام والمعادن، وهي خاصية التمدد بالحرارة والتكثُّف بالبرودة، فالأجسام والمعادن تتمدّد وتتسع بالحرارة، كما أنها تتكثّف وتنكمش بالبرودة. وهنا يظهر التأثير الثاني للشمس، وهو التمديد، فكما اسودّت جلود السودان بإفراط حرارة الضوء، فإن أجسامهم وأعضاءهم سوف تتضخّم وتتعاظم وتتمدّد بفعل سخونة الهواء.

في هذا الإطار العام جرى تفسير ظواهر كثيرة في عالمنا من خلال هذا الموقد الشمسي الضخم، فبفضل ذلك أمكن الاستدلال على تدرّج الكيفيات والطبائع من الجنوب إلى الشمال، كما أمكن الاستدلال على التناسب بين أبدان البشر وأشجارهم وحيواناتهم وطبائعهم وأخلاقهم، وبفضل ذلك أيضاً أمكن الاستدلال على تضاد الجنوب والشمال، وتضاد الحر والبرد، والسواد والبياض، والضخامة والصغر، والتمدّد والانكماش، فأهل "البلدان المتضادة بالطباع والأهوية يكونون مختلفين في الطباع والأخلاق في أكثر الأمر وأعمّ الحالات"[٥٦]. غير ان هذا النوع من التفسير القائم على الاعتقاد بأن البشر يختلفون بتضاد أهوية البلدان، سوف يصطدم بمأزق حين يتمّ المضي بآليات التدرّج من الجنوب إلى الشمال إلى أقصاها، وخصوصاً فيما يتعلّق بالأخلاق والطباع. فحين يتعلّق الأمر بالطباع والأخلاق فإن آلية التدرّج تتوقّف لتبدأ آلية أخرى، فحركة التدرّج من الجنوب إلى الشمال سوف تنقلب إلى حركة دائرية حَلَقِيّة، بحيث تكون نهايات الشمال هي ذاتها بدايات الجنوب، مما يعني أن الجنوب يرتبط بالشمال. فلو قلنا بالتدرّج في الأخلاق الوحشية، والتدرّج في الهمجية والحيوانية، لو قلنا بذلك لكانت الأقاليم المعتدلة (الثالث والرابع والخامس) أكثر إنسانية وتحضّراً من الإقليم الأول والثاني في الجنوب، لكنها ستكون أكثر همجية وتوحّشاً من الإقليم السادس والسابع في الشمال، وذلك ما دامت الكيفيات والطبائع تتدرّج بتصاعد من الجنوب إلى الشمال.

حين يتعلّق الأمر بالطباع والأخلاق فإن حركة التدرّج تصبح غير صالحة؛ لأنها ستقود إلى تفضيل أقوامٍ آخرين على العرب والمسلمين، وهذا يتعارض مع القصد الجماعي للتمثيل الثقافي العربي للآخرين. ولذا كان على هذا التمثيل أن يتجاوز هذه النتيجة غير المطلوبة، وهذا المأزق الذي تقع فيه الجماعات حين تجهد من أجل إثبات أفضليتها على الآخرين بوسائل قياسية منطقية. فحين يتعلّق الأمر بطبيعة (التوحّش والتحضّر) فعلى أجهزة التمثيل الثقافي أن تبحث عن آلية أخرى غير آلية التدرّج، فهذه الآلية تكون مطلوبةً حين تكون نافعة وصالحة للاستخدام في إثبات أفضلية الثقافة واعتدالها، وحين تصبح عاجزة عن ذلك يجب استبعادها والاستعانة بآلية أخرى، وهي هنا آلية تقوم على القول بخاصية التركيب الدائري أو الحلقي للأقاليم، بحيث تشترك أطراف الأقاليم المتطرفة في الشمال والجنوب في الخواص الأخلاقية، فيما تتميّز الأقاليم المتوسطة عنها. فلما كانت الأقاليم الجنوبية والشمالية متضادة في الحر والبرد والسواد والبياض، وجب أن يكون الإقليم المتوسط هو الإقليم المعتدل، وهو المكان الذي يختصّ به أكمل النوع الإنساني في الخَلق والخُلق، بل في "كافة الأحوال الطبيعية للاعتِمَارِ لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرئاسات والمُلك، فكانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة"[٥٧]، وقلب هذه الأقاليم هو الإقليم الرابع، وقلب هذا الإقليم هو بابل (فارس والعراق)، وقلب بابل هو العراق، وقلب العراق بغداد، فهي قلب العالم وسرة الأرض وصفوتها.

وأما أقاليم الشمال (الصقالبة ويأجوج ومأجوج) والجنوب (السودان والزنوج)، فصحيح أنها متضادة في الأهوية من حيث البرد والحر، وفي اللون من حيث البياض والسواد، وفي الأحوال الطبيعية من حيث الضخامة والصغر، إلا أن هذا التضاد يزول ويتلاشى، بحيث تشترك هذه الأقاليم ـ على الرغم من اختلافها وتضادها ـ في خاصية التوحش والهمجية والانحراف عن الاعتدال، فهذه الأقاليم "البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع، فأهلها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعِشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها

عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدَمُها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدّرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين، يأكل بعضهم بعضاً، كذا الصقالبة، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عَرَض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبؤة ولا يدينون بشريعة"[٥٨]. وهذا الاشتراك في الأحوال والطبائع بين أقاليم الجنوب والشمال يعزّز القول بكروية الأرض، كما يعزّز القول بالتواصل أو التتابع المتواصل بين الإقليم السابع في الشمال والإقليم الأول في الجنوب، ويدعم ذلك ما ذكره ابن سعيد من أن بعض الأحباش يزعمون أنه يصل إليهم من الجنوب قوم بيض كالترك يقاتلونهم[٥٩]، كما يدعم ذلك ما يزعمه ابن عبد الحليم من أن موسى بن نصير أراد الوصول إلى مدينة النحاس، وحين وصل وجد بالقرب منها "قوماً من الحبشة بيض الألوان"[٦٠]، فكل هذه الإشارات تعزّز الاعتقاد بارتباط الشمال بالجنوب، وأن الجنوب هو امتداد للشمال، والعكس بالعكس. وعلى هذا، فإن هذه الإشارات إنما تدعم القول باشتراك الجنوب والشمال في خاصية التوحشّ والهمجية.

وهكذا سوف يتمّ التحوّل من مفهوم التدرّج في الكيفيات والطبائع إلى مفهوم التركيب الحلقي والدائري القائل بارتباط الشمال بالجنوب، وما هذا التحوّل إلا واحدة من وسائل المتخيّل من أجل تجاوز مآزقه وأزماته. وهناك وسيلة أخرى لجأ إليها هذا المتخيّل للخلاص من التعارضات الحاصلة في نظرية الأقاليم السبعة، وهذه الوسيلة الأخيرة هي استراتيجية الاستثناء، فالجغرافيون يذكرون الأقاليم السبعة، ويذكرون أيضاً الأقوام الواقعة في كل إقليم، ويذكرون أن الإقليم الأول والثاني يمتدّان من أقصى المشرق من بلاد الصين، ويمرّان بجزيرة سرنديب وبلاد الهند والسند، ويقطعان جزيرة العرب في أرض اليمن ونجد وتهامة والبحرين، ثم يقطعان بحر القلزم (البحر الأحمر) وبلاد الحبشة ونيل مصر إلى أرض المغرب. إن التدقيق في مسار الإقليم الأول والثاني ـ وهما إقليمان منحرفان ومائلان عن الاعتدال ـ يكشف أن كثيراً من

بلدان العرب إنما تقع في الإقليم الأول والثاني (اليمن، نجد، تهامة، البحرين، أجزاء من مصر، المغرب)، أما الأقاليم المتوسطة المعتدلة فتشمل أقواماً كثيرين ليس فيهم من العرب غير العراق والشام وأجزاء من مصر وأفريقية (تونس)، في حين يشمل الإقليم السادس والسابع ـ وهما إقليمان منحرفان ومائلان عن الاعتدال أيضاً ـ بلاد الروس والصقالبة والبلغار والفرنجة والترك ويأجوج ومأجوج وغيرها.

يثير هذا التوزيع الجغرافي للمناطق بحسب نظرية الأقاليم السبعة عدة إشكالات لا بدّ من حلها، فلا بدّ أولاً من إخراج الأقطار العربية مما ينسحب على أهل الإقليم الأول والثاني من سمات السواد والتوحّش والحيوانية والانحراف، كما لا بدّ من إخراج البلدان التي ثبت للعرب المسلمين أنهم أقوامٌ متحضّرة، لديهم ـ كما لدى العرب ـ أديان وعلوم وصنائع، وهم أهل الصين والهند والسند. وفيما يتعلّق بالأمر الأول لجأ هؤلاء من أجل تفسير تلك الظاهرة إلى النظرية ذاتها التي استخدموها فيما سبق، وهي أن الكيفيات والطبائع إنما تتأثر بطبيعة هواء المكان ومناخه من برودة وحرارة ورطوبة ويبوسة. فابن خلدون يدفع أي اعتراض قد يرد نتيجة وجود تلك الأقطار العربية في الإقليم الأول والثاني، ويقول: "ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني؛ فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا، فكان لرطوبتها أثرٌ في رطوبة هوائها فنقص ذلك من اليَبْس والانحراف الذي يقتضيه الحرّ، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر"[٦١].

يسعى ابن خلدون في هذا النص إلى استثناء الأقطار العربية التي تقع في الإقليم الأول والثاني مما تقتضيه طبيعة هذين الإقليمين من حرارة ويبوسة، ومِن ثَمّ مِن انحراف وميل عن الاعتدال. ويرى أن هذه الأقطار لمّا كانت محاطةً بالبحار من الجهات الثلاث، سلمت من وحشية الزنوج وسوادهم واحتراقهم وتفلفل شعورهم واتساع مناخرهم وأعينهم...، فالبحار ترطّب من اليبوسة التي تقتضيها حرارة الإقليم الأول والثاني، ومن ثم تخفّف من درجة الانحراف الذي يقتضيه الحرّ. وفي حمّى التبرير من خلال الاستثناء، فات ابن خلدون أن في جزيرة العرب أماكن بعُدت عن البحار واشتدّت فيها الحرارة واليبوسة؛ ولذا لم تسلم من السواد والاحتراق بهذه

الحرارة، فحَرّة بني سُليم مثلاً تقع "بالقرب من طيبة، حجارتها سودٌ، وأهلها سود، وخيلهم سود، وبقرهم سود، ودوابهم سود، وغنمهم سود، وحمرهم سود، وكلابهم سود، حتى لو أقام فيها عِلجٌ صقلبيٌ اسودّ في مدة يسيرة"[٦٢]، وما ذلك بهم إلا من طبيعة مناخهم. وكما فات ابن خلدون ذلك، فقد فاته أيضاً أنه، هو وغيره، قد تحدّث عن أجزاء من بلاد السودان هي أيضاً محاطة بالبحار، وأخرى هي جزر محاطة بالبحار من الجهات الأربع، لكنه حكم عليها بالانحراف والتشوّه، ولم يشفع لهذه البلدان والجزر بحارها ولا مياهها ولا رطوبتها! لقد ذكر الجاحظ أن سواد بني سُليم إنما كان بتأثير "من قِبَل خِلقة البلدة، وما طبع الله عليه الماء والتربة، ومن قبل قرب الشمس وبعدها، وشدة حرّها ولينها، وليس ذلك من قِبَل مسخ ولا عقوبةٍ، لا تشويهٍ ولا تقصيرٍ"[٦٣]. إن السواد لا يكون من مسخٍ ولا عقوبةٍ ولا تشويهٍ ولا تقصيرٍ، وهو كذلك ما دام الأمر يتعلق بقبيلة عربية مسلمة، أما أولئك السودان الزنوج فإن سوادهم قد يكون من تأثير "خلقة البلدة" وقرب الشمس أو بعدها، لكنّه أيضاً دلالة على كونهم بشراً ممسوخين وملعونين ومشوّهين وقاصرين.

إذا كان ابن خلدون قد تمحّل تفسيراً يسمح له باستثناء الأقطار العربية التي تقع ضمن خطّ الانحراف في الإقليم الأول والثاني، فإنه، هو وغيره، سوف يتمحّلون تفسيراً آخر يمكّنهم من استثناء أمماً أخرى غير عربية وغير مسلمة، لكنّها متحضّرة بحسب مقاييس هذه الثقافة للتحضّر كما هو الشأن مع الصين والهند والسند، فهذه أمم ليست عربية وتنتمي إلى الإقليم الأول والثاني، إلا أنها أمم متحضّرة، وهذا ظاهرة تناقض نظرية الأقاليم السبعة وما استتبعها من أحكام بشأن تأثير الشمس في طبائع البشر؛ ولذا كان لا بدّ من البحث عن تفسيرٍ لهذه الظاهرة، تفسيرٍ يسمح باستثناء هذه الأمم من أحكام الإقليم الأول والثاني. إن الهند من أمم الإقليم الأول والثاني، وأهلها سود، غير أنهم أصحاب علم وأدب وديانة وصناعة؛ ولذ فإن "عقولهم وسياساتهم وحكمتهم وألوانهم وصفاتهم وصحة أمزجتهم وصفاء أذهانهم ودقة نظرهم، بخلاف سائر السودان من الزنج والدمادم وسائر الأجناس"[٦٤]. وإذا أمكن استثناء الأقطار العربية من أحكام الإقليم الأول والثاني من خلال نظرية الكيفيات الطبيعية، فبالإمكان أيضاً استثناء الهند والصين من أحكام الإقليم الأول والثاني من خلال النظرية ذاتها أو

بالاستعانة بأية نظرية أخرى كتأثير النجوم والكواكب. فلون الهندي، وإن كان في أول مراتب السودان، فصار بذلك من جبلتهم "إلا أنه سبحانه وتعالى جنّبهم سوء أخلاق السودان ودناءة شيمهم وسفاهة أحلامهم، وفضّلهم على كثير من السمر والبيض، وعلّل ذلك بعض أهل التنجيم بأن زحل وعطارد يتوليان بالقسمة لطبيعة الهند، فلولاية زحل اسودّت ألوانهم، ولولاية عطارد خلصت عقولهم ولطفت أذهانهم، فهم أهل الآراء الفاضلة والأحلام الراجحة، لهم التحقُّق بعلم العدد والهندسة والطب والنجوم والعلم الطبيعي والإلهي، فمنهم براهمة (...)، ومنهم صابئة (...)، ولهم في الحساب والأخلاق والموسيقى تأليفات"[٦٥].

يمكن للمرء أن يلتفت إلى جِدّة المفارقة في ثقافة جمعت بين عدة تعارضات، وذلك في سياق استراتيجية الاستثناء التي توسّلت بها هذه الثقافة من أجل إخراج بعض العرب والهند والصين[*] ـ وهي أمم تقع في الإقليم الأول والثاني مع السودان والزنوج ـ من أحكام الإقليم الأول والثاني التي لم تنطبق، من منظور هذه الثقافة، إلا على السودان والزنوج في الجنوب. أما التعارض الأول فيكمن في استعانة هذه الثقافة لتحقيق تلك الغاية بتفسيرين متعارضين: الأول تفسير طبيعي مادي يؤكّد على أهمية الشمس وتأثير المكان ومناخه في الأجسام والمعادن والأرواح، والآخر تفسير غيبي يؤكّد على أثر النجوم الخفيّ في تلك الأجسام والمعادن والأرواح. لقد استعانت الثقافة العربية الإسلامية بالتفسير الأول حين اضطرت إلى استثناء بعض مناطق العرب من أحكام الإقليم الأول والثاني، في حين استعانت بالتفسير الغيبي للنجوم حين اضطرت أيضاً إلى استثناء الصين والهند والسند من أحكام الإقليمين السابقين. فبحسب تعليل بعض أهل التنجيم، فإن الهند سلمت من أحكام هذين الإقليمين؛ لأن زحل وعطارد يتوليان بالقسمة لطبيعة الهند، فلولاية زحل اسودّت ألوانهم، ولولاية عطارد خلصت عقولهم ولطفت أذهانهم. إن هذا التعليل يستقيم إذا ثبت أولاً تأثير حقيقي لهذه النجوم والكواكب، وثانياً إذا ثبتت دلالة معينة لكل نجم وكوكب. فلماذا اسودّت ألوان جلودهم لولاية زُحَل؟ وإذا سلّمنا بأن علة السواد حاصلة من كون زُحَل "نجم بطيء السير، يضرب للسواد"[٦٦]، فإن السؤال الذي ينتظر الإجابة هو: لماذا لم تبيّض جلود من سكن الإقليم الثاني كالحبشة؟ حيث إن لها من الكواكب

المشتري، وهو "نجم كبير أخفّ سيراً من زحل، وهو أبيض برّاق كالزهرة"[٦٧]. ومن جهة أخرى، فإذا كان للإقليم الأول من الكواكب زُحَل[٦٨]، وهو كوكب نحس عند العرب، بل يسميه المنجمون النحس الأكبر[٦٩]، فإن للإقليم الثاني من الكواكب المشتري، ويسميه المنجمون السعد الأكبر، فلماذا احترق الإقليم الأول بنحس زحل وسواده، في حين لم يشفع للإقليم الثاني سعده الأكبر ولا بياضه البرّاق؟ وإذا أردنا أن نمضي في هذا التفسير إلى أبعد من ذلك، فسوف يتبيّن لنا مدى هشاشة هذا التفسير، بل تعارضه وانقلابه على نفسه، فالمنجمون يذكرون أن للإقليم الثالث ــ وهو من الأقاليم المعتدلة بحسب نظرية الأقاليم السبعة ــ من الكواكب المرّيخ، وهو عند المنجمين "النحس الأصغر؛ لأنه دون زحل في النحوسة، وأضافوا إليه البطش والقتل والقهر والغلبة"[٧٠]. أما الإقليم الرابع فله من النجوم الشمس، أما عطارد الذي خلصت عقول الهند ولطفت أذهانهم بفضله، فهو يختص ــ وهنا تكمن المفارقة الكبرى ــ بالإقليم السادس، وهو إقليم يأجوج ومأجوج[٧١]، وهي أمم الشمال الهمجية! فلماذا لم تنتقل عدوى النحوسة من المريخ إلى الإقليم الثالث؟ ولماذا لم تفعل الشمس فعلها الحارق في الإقليم الرابع، وهو أكثر الأقاليم اعتدالاً حيث بابل والعراق؟ ولماذا لم تخلص عقول يأجوج ومأجوج، ولم تلطف أذهانهم كما حصل مع الهنود بتأثير كوكب عطارد؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة سوف تفضي إلى إحراج المتخيّل الذي آمن بوحشية السودان والزنج في الجنوب، وهمجية أقوام الشمال من الشقر والصُّهب؛ ولذا كان لا بدّ من تجاهل أية إجابة في هذا الشأن. وهذا ما حصل على وجه التحديد، فبدل البحث عن إجابة تُسهم في تخليص هذا المتخيّل من تناقضه وتعارضاته، بدل ذلك راح هذا المتخيّل يعمّق هذه التعارضات، وذلك حين أعطى نفسه الحرية المطلقة في توزيع الأمم على الأقاليم، وفي الربط والوصل بين أمم وشعوب بحسب ما يشاء ويرغب. فقد أخرج هذا المتخيّل أمماً من أحكام أقاليمها القاهرة، واستثناها مما تقتضيه "خِلقة البلدة" كما يقول الجاحظ، كما ربط بين أمم ما كانت على صلة، ومزّق أمماً ما كانت منفصلة، مستعيناً في ذلك بكل ما توفّر له من معارف طبيعية وطبية وتنجيمية وتاريخية وجغرافية وأدبية. ولعل أكثر الأمثلة وضوحاً في هذا الشأن ما ظهر

في هذه الثقافة من سعي إلى الجمع بين التفسير التاريخي/ التوراتي لسواد السودان وعبوديتهم، وبين التفسير الطبيعي/ الجغرافي لهذه الظاهرة. فعلى الرغم من التعارض الحاصل بين التفسيرين، وهو ما أشار إليه ابن خلدون وشمس الدين الدمشقي وغيرهما، إلا أن هذا التعارض لم يمنع هذا المتخيّل من المطابقة بين هذين التفسيرين، أو من البحث عن طريقة يظهر فيها هذان التفسيران كما لو كانا متكاملين لا متعارضين. فإذا كان التفسير التوراتي قد مزّق البشر إلى ثلاثة أصول: سام، وحام، ويافث، فإن على نظرية الأقاليم السبعة أن تصل ما مزّقته التوراة، وإذا كانت نظرية الأقاليم السبعة قد مزّقت الأمم إلى سبعة أقسام، فإن على التفسير التوراتي أن يعيد اللحمة إلى جمع المتفرقين والمشتّتين. وفي المقابل فإذا كان التفسير الأول قد وصل بين أمم، فعلى التفسير الثاني أن يباعد فيما بينها، والعكس بالعكس.

لجأ المتخيّل العربي إلى التوراة ليفسّر سواد الزنوج والسودان، فربط بين هؤلاء وبين حام بن نوح الذي اختص بدعوة والده ولعنته، ثم وَجَدَ هذا المتخيّلُ التوراةَ تتحدّث عن لعنة العبودية فقط، فأضاف إلى العبودية لعنة السواد. وقد استعان بنظرية الأقاليم السبعة وتأثير الشمس المتباين في هذه الأقاليم من أجل تفسير ظاهرة السواد ذاتها، فحكم على أمم بالاحتراق والانحراف، وعلى أخرى بالاعتدال والكمال، كما استثنى من أحكام الأقاليم المحترقة والمنحرفة أمماً آثر أن يجري عليها أحكام الأقاليم المعتدلة؛ لتكون هذه الأحكام خاصة بالأمم المتحضّرة دون اعتبار لإقليمها الجغرافي أو أصلها الانتسابي، ولتكون كذلك أحكام الأقاليم المنحرفة خاصة بالأمم الوحشية والهمجية دون اعتبار بموقعها ونسبها. ومن هنا كثُرت الاستثناءات وكثُرت التعارضات إلى درجة أصبحت فيها أحكام الأقاليم غير منطبقة إلا على الأمم الهمجية المتوحشة من وجهة نظر الثقافة العربية الإسلامية، كما لو أن الطبيعة الصرفة لا تَحكم "حُكماً تاماً ومطلقاً إلا الشعوبَ التي حَكَم عليها المجتمع ـ أي الحضارة العربية الإسلامية ـ وعلى بلادها بالهمجية"[٧٢]. أما الشعوب التي حكم عليها هذا المجتمع بالتحضّر والتمدّن ـ الفرس والروم والصين والهند والسند ـ فلا تخضع لحكم الطبيعة، ولا تجري عليها أحكام الأقاليم السبعة، فهي الأصل والآخرون الفروع، وهي القاعدة

والآخرون الاستثناء، وهي أكمل النوع الإنساني والآخرون في عداد الوحوش والبهائم، وهم خير أمة(*) والآخرون شِرار الناس والخلق أجمعين.

الثابت أن أفريقيا ظلت قارّة مجهولة، وأن اتصال الرحّالة العرب المباشر لم يشمل إلا الأجزاء الشمالية وأطراف الساحلين الغربي والشرقي، أما "القلب الأفريقي فلم يتعرّف عليه العالم إلا في القرن التاسع عشر"[٧٣] أي مع اشتداد حركة المنافسة الاستعمارية بين الدول الغربية. وفيما يتعلّق بكتب "المسالك والممالك" التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية فإن أغلبها لا يشتمل إلا على القليل والشاذ فيما يتعلّق ببلدان السودان في جهة الجنوب، فهي "بلاد كثيرة الجنوس، مختلفة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزيلع وغيرهم، فإنه لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر؛ لأن غالب كتب المسالك والممالك إنما حقّقوا بلاد الإسلام، ومع ذلك فلم يحصوها"[٧٤]. وإذا لم تتمكّن كتب "المسالك والممالك"، من إحصاء بلاد الإسلام وتحقيق أخبارها، فإنها لم تتمكّن من معرفة بلاد السودان إلا القليل النادر من أخبارها، وما لبثت هذه الأخبار القليلة النادرة التي اختزنها المتخيّل العربي عن السودان، ما لبثت أن أوقعته في شبكة من التعارضات والمآزق حين راح يبحث عن تفسيرٍ يسوّغ من خلاله دونية السودان وحيوانيتهم، فتعارضت الحتمية الفلكية (الكونية) مع الحتمية الطبيعية (البيولوجية)، كما تعارضت هاتان الحتميتان مع الحتمية التوراتية التي تقول بسريان لعنة السواد والعبودية في ذرية حام بن نوح إلى أبد الآبدين. ومن قبل ذلك ومن بعده، بقيت هذه الحتميات الثلاث في تعارض مع التجربة الملاحية فيما يتعلّق بالساحل الأفريقي أو توزيع البلدان بحسب نظرية الأقاليم السبعة التي استبقيت في العصر العثماني، وذلك على الرغم من مناقضتها الصريحة للخبرة الملاحية، "وهي المناقضة التي لم تنتظر العهد العثماني للبيان، بل التي كانت واضحة من أول أمرها"[٧٥]، غير أنها استبقيت لحاجة المتخيّل العربي الإسلامي إليها، هذا المتخيّل الذي كوّن خزّاناً ضخماً من الصور عن الآخرين بالاعتماد على هذه النظرية. أضف إلى ذلك أن هذه الحتميات الثلاث كانت تتعارض، وبصورة صارخة، مع شمولية الدين الإسلامي، وتسامحه، واحترامه لكرامة الإنسان، دون اعتبار للونه وعرقه ولغته، كما أن المنتجين لهذه الحتميات تجاهلوا الكثير من الإشكالات الدينية والكلامية المترتبة على الإيمان

بهذه الحتميات، وأبرز هذه الإشكالات مشكلة الجبر والاختيار، وأفعال العباد، وما إذا كانت مخلوقة أو غير مخلوقة، وأفعال الله تعالى، وتنزيهه عن خلق الشرور وغيرها. فالقول بأن الشمس أحرقت أبدان السودان، لا يمكن أن يُسلَّم به إلا بعد الحسم في تلك الإشكالات الكلامية السابقة، وأبرزها مسألة الفاعل القادر في هذا الكون، فهل الذي فعل السواد في العباد الشمسُ أم الله تعالى؟ فإذا كان الله تعالى هو الفاعل القادر الأوحد في هذا الكون، فإن السواد من خلقه وتكوينه، وعلى هذا فإذا كان السواد شرّ منبوذ فإن فعل الله غير منزّه عن خلق الشرور، وإذا كان الله منزّهاً عن خلق الشرور، فمن الجحود النظر إلى السواد على أنه شرّ منبوذ.

على الرغم من النقض الجذري الذي ينطوي عليه مثل هذا الجدل الكلامي لجملة الحتميات الثلاث (الفلكية، والبيولوجية، والتوراتية)، إلا أن هذا الجدل بقي في إطاره النظري الحِجاجي، ولم يتعمّق في وجدان المجتمع، بل لم يتعمّق ــ أو قل جرى تجاهله ــ في حقول المعرفة المختلفة من جغرافيا وفلك وطب وعلم البحار وعلم الحيوان والفلسفة وغيرها.

وختاماً فإن ما قصدته من تحالف المعرفة والهيمنة هو أن القوة هي التي تجعل هذا النوع من المعرفة ممكناً، كما أن هذه المعرفة هي التي تضمن النفوذ للقوة، وهي التي تدعم هذه الهيمنة وتعزز وجودها وسريانها، وتفضي عليها المشروعية، فما دام ثمة بشرٌ في عداد الوحوش والسباع، وهم كذلك بقوة الفطرة، أو بلعنة إلهية مقدسة، أو بفعل حتمية جغرافية أو فلكية، ما دام ذلك كذلك فإن استعبادهم يغدو أمراً طبيعياً ومطلوباً. وإذا كان لمعرفة هذا النوع من الاستفراق من معنى، فإنه يكمن ــ كما قال إدوارد سعيد في خاتمة "الاستشراق" ــ في كونها تذكيراً "بالانحلال الإغوائي للمعرفة، أيِّ معرفة، وفي أي مكان، وفي كل زمان".

الهوامش:

١ـ ميشيل فوكو، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط:١، ١٩٨٨)، ص٦٥.

٢ـ الثقافة والإمبريالية، ص١٦٦.

٣ـ إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط:٢، ١٩٤٨)، ص٢١٤.

٤ـ المرجع نفسه، ص٣٩.

٥ـ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج:١، ص٨٢ ـ٨٣ .

٦ـ انظر النقد الذي يوجّهه تودوروف لهذه الآلية في التفكير في: تفاعل الثقافات، تر: مجموعة من الباحثين (مجلة فصول، العدد:٢، المجلد:١٢، ١٩٩٣)، ص٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣.

٧ـ انظر: م. ن، ص٣٩٠.

٨ ـ ديوان عنترة، شرح: الخطيب التبريزي، تح: محمد طراد، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط:٢، ١٩٩٤)، ص٢٢.

٩ـ الأصفهاني، الأغاني، تح: عبد الله مهنا وسمير جابر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ٢، ١٩٩٢)، ج:١، ص٣٣٩..

١٠ـ انظر: الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤٠٧ هـ)، ج:١، ص١٢٨ و١٧٢.

١١ـ م. ن، ج:١، ص١٧٢.

١٢ـ المسعودي، أخبار الزمان (مصر: مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، ط: ١، ١٩٣٨)، ص٨٣ .

١٣ـ م. ن، ص٨٤ .

١٤ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح: عبد الله القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط:١، ١٩٨٧)، م:١، ص٦١.

١٥ـ آثار البلاد وأخبار العباد، ص٢٢.

١٦ـ أخبار الزمان، ص٨٣ .

١٧ـ أخبار الزمان، ص٨٣ .

١٨ـ ابن قتيبة، المعارف، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ص١٦.

١٩ـ عزيز العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى (لندن:دار رياض الريس،١٩٩١)، ص١٨١.

٢٠ـ مادهو بانيكار، الوثنية والإسلام: تاريخ الإمبراطورية الزنجية في غرب إفريقية، تر: أحمد بلبع (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط: ١، ١٩٩٨)، ص٥٩.

٢١ـ مقدمة ابن خلدون، ص١٤٨.

٢٢ـ ابن الجوزي، تنوير الغبش في فضل السودان والحبش، تح: مرزوق إبراهيم، (الرياض: دار الشريف، ط:١، ١٩٩٨)، ص٣٥.

٢٣ـ م. ن، ص٣٥.

٢٤ـ فيض القدير، ج:١، ص١١١.

٢٥ـ نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص٣٥٠.

٢٦ـ مقدمة ابن خلدون، ص٨٤، وانظر أيضاً: ص٨٥.

٢٧ـ علي بن رزين الكاتب، آداب الملوك، تح: جليل العطية، (بيروت: دار الطليعة، ط:١، ٢٠٠١)، ص١١٥. وابن رزين يشترط في نديم الملوك "أن يكون معتدلاً في مزاجه وتركيبه" ص١١٥، وبما أن الأسود، بحسب هذه النظرية، منحرف المزاج والتركيب، فإنه لا يصلح أن يكون نديماً للملوك!

٢٨ـ فيض القدير، ج:١، ص١٨١.

٢٩ـ أحمد بن ماجد، كتاب الفوائد في أصول البحر والقواعد والفصول، تح: إبراهيم خوري، (الإمارات: مركز الدراسات والوثائق في الديوان الأمير برأس الخيمة، ١٩٨٩)، ص١٩٠.

٣٠ـ آثار البلاد وأخبار العباد، ص٩. وانظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج:٢، ص٦١.

٣١ـ مقدمة ابن خلدون، ص٨٢.

٣٢ـ انظر: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص٣٦٠.

٣٣ـ م. ن، ص٤٥

٣٤ـ م. ن، ص٥٢.

٣٥ـ آثار البلاد وأخبار العباد، ص١٢.

٣٦ـ انظر: العرب والبرابرة، ص٥٤.

٣٧ـ انظر: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، م:١، ص١٧١ ـ ١٧٩.

٣٨ـ أبو زيد السيرافي وسليمان التاجر، أخبار الصين والهند، تح: إبراهيم خوري، (مجلة الموسم، العدد:٨/٧، ١٩٩٠)، ج:١، ص٩٧٠.

٣٩ـ ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تح: محمد العريان، (بيروت: دار إحياء العلوم، ط:١، ١٩٨٧) ص٢٦٣.

٤٠ـ مقدمة ابن خلدون، ص٨٢.

٤١ـ آثار البلاد وأخبار العباد، ص٦١٩.

٤٢ـ القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط:١، ١٩٨٩)، ص٣٠٦.

٤٣ـ ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط:١، ١٩٨٨)، ص٩.

٤٤ـ م. ن، ص١٠.

45- Sharaf Al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks, and India, edited by: V. Minorski, (London, 1940). نقلاً عن: العرب والبرابرة، ص١٨١

٤٦ـ نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص٣٦٠.

٤٧ـ رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد، ص٤٠٣.

٤٨ـ م. ن، ص٤٠٣.

٤٩ـ شهردار، الفردوس بمأثور الخطاب، تح: السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط:١، ١٩٨٦)، ج:١، ص٣٨٧.

٥٠ـ ابن سينا، القانون في الطب، تح: إدوار القش (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ج:١، ص٢١

٥١ـ مقدمة ابن خلدون، ص٥٠ ـ ٥١.

٥٢ـ م. ن، ص٥١.

٥٣ـ م. ن، ص٥١.

٥٤ـ أخبار الصين والهند، ج:٢، ص١٤٣٥

٥٥ـ مقدمة ابن خلدون، ص٨٤.

٥٦ـ م. ن، م:١، ص٣٠٤.

٥٧ـ مقدمة ابن خلدون، ص٨٥. وانظر في المعنى ذاته ص٨٢.

٥٨ـ مقدمة ابن خلدون، ص٨٢ ـ٨٣.

٥٩ـ ابن سعيد، كتاب الجغرافيا، ص٩٨. نقلاً عن: العرب والبرابرة، ص٤٨.

٦٠ـ كتاب الأنساب، ص٢٦.

٦١ـ مقدمة ابن خلدون، ص٨٣.

٦٢ـ تحفة الدهر في غرائب البر والبحر، ص٣٦٢.

٦٣ـ فخر السودان على البيضان، رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ج:١، ص٢١٩ـ٢٢٠.

٦٤ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج:١، ص٨٢

٦٥ـ القنوجي، أبجد العلوم، تح: عبد الجبار زكار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ج:١، ص١٦٨.

(*) إذا كان من السهل تفسير سواد الهنود بالاستعانة بنظرية الأقاليم السبعة، فإنه من الصعب تفسير بياض أو صفرة أهل الصين؛ ولذا حاول جغرافي كالإدريسي تخريج الأمر بالقول بأن الصين والهند ليسوا سوداً، بل هم يميلون إلى السمرة، وعلى هذا اعتبر بياض الصينيين أو صفارهم على أنه مجرد تعديل للسواد، فأصبح لونهم بنيّاً. انظر: العرب والبرابرة، ص٦٨.

٦٦ـ كتاب الفوائد في أصول البحر والقواعد والفصول، ص١٣٤.

٦٧ـ م. ن، ص١٣٤.

٦٨ـ في تحديد كواكب وأفلاك كل إقليم، اعتمدنا على ما ذكره سُهراب في كتابه الذي حاول فيه تحديد الأقاليم والمدن والأنهار والبحار بالمسطرة والحساب والعدد كما يقول:

- سُهراب، كتاب عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة، تح: هانس فون مزيك، (فيينا: مطبعة أدولف هولزهوزن، ١٩٢٩).

٦٩ـ عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص٢١.

٧٠ـ م. ن، ص٢٠.

٧١ـ انظر: كتاب عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة، ص٣٧.

٧٢ـ العرب والبرابرة، ص٦٤.

(*) استعان ابن خلدون بهذه الآية القرآنية لإثبات أن أهل الإقليم الرابع هم أكمل النوع الإنساني، وهم المخصوصون ببعثة الأنبياء! مقدمة ابن خلدون، ص ٨٢.

٧٣ـ نقولا زيادة، إفريقيات: دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي، (لندن: دار رياض الريس، ط:١، ١٩٩١)، ص٣١٠.

٧٤ـ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج: ١ ص: ٤٦٨

٧٥ـ العرب والبرابرة، ص٤٤.

الآخر والهوية والتراحم

قراءة في التجربة التاريخية للغرب الإسلامي

د. احميدة النيفر*

في زمن تطوى فيه المسافات طياً وتتهاوى قبضة الإيديولوجيات الحديدية تبدو الحوائل الثقافية متضائلة في حجزها بين الشعوب والمعتقدات. لكن اللافت للنظر في هذا «الانفراج العام» هو أنه لم يسرّع في فتح أبواب حوار إسلامي ـ مسيحي جدي في البلاد العربية الإسلامية. حتى الملتقيات الرسمية، وشبه الرسمية ـ التي شهدتها مدن البحر المتوسط منذ سنة ١٩٧٤ ـ قد خبت أضواؤها إضافة إلى ما كشفته من عوائق موضوعية تمنع الحوار الإسلامي ـ المسيحي من التواصل والنمو[1] فهل من سبيل إلى تحليل هذه الظاهرة المهددة لجانب جوهري من الرسالة الإسلامية: وهو جانب «الانفتاح على الآخر» بالتعطل؟

ما أقدمه ـ في البحث الموالي ـ ليس إلا جانباً من هذا المسعى التحليلي العام اخترت فيه منطقة الغرب الإسلامي (الأندلس ـ المغربين الأقصى والأوسط ـ إفريقية أو تونس الحالية) فيما قبل سقوط الأندلس: ق ٩هـ / ١٥م. هذا الإطار الزمكاني متميز لأنه يقدم للباحث بيئة ثقافية واجتماعية وسياسية غربية عن التي شهدت ظهور الإسلام وتركزه في القرن الأول. ضمن هذا الغرب الإسلامي نجد حضوراً لأوروبا في الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا وحضوراً للمغرب نفسه بكل ما يحمله من خصوصيات وتنوعات[2] وهي مسوغات حاسمة لتناول مسألة «الآخر» ومن ثم قضية الحوار الإسلامي ـ المسيحي في المعيش الحضاري الإسلامي.

ـ كيف كانت العلاقة بين المسلمين والنصارى واليهود في هذا الإطار الزمكاني؟

---

* استاذ العقيده وعلم الكلام في جامعة الزيتونة بتونس.

ـ هل كانت علاقة ذات منحى ثابت أم متحول وما هي العوامل الفاعلة فيها؟

ـ هل في هذه التجربة التاريخية ما يرجح إمكان الحوار أو استعصاءه ولماذا؟

هذه الأسئلة تفضي إلى سؤال إشكالي تطرحه علينا دراسة العلاقة بين المسلم «والآخر» في الغرب الإسلامي في نهاية العصر الوسيط: هل تم تأسيس منطق التعايش والحوار معاصرين ضمن النسيج الثقافي الإسلامي؟

مثل هذا السؤال الإشكالي يظل معاصراً اليوم ونحن نلج عصر «عودة المقدّس» واللجوء إلى الخطاب الديني لمواجهة تبعات حداثة غربية لا مناص من التفاعل معها أو الخضوع لها.

اخترت أن انطلق للإجابة عن الأسئلة السالفة وما تتمحور حوله من إشكال ببحث كتاب أبي العباس أحمد الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المُغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب[٣] هذا الأثر الضخم شاهد فقهي وتاريخي وثقافي يعسر أن نجد نظيراً له للمرحلة التي تعنينا والإشكال الذي نتناوله، ان به مادة علمية هائلة يمكن لها لو تضافرت جهود الباحثين عليها لتوصلوا إلى نتائج قيمة من أجل وعي تاريخي ظل محتشماً حتى اليوم في فكرنا العربي.

المعيار والتجربة التاريخية:

تنسب بعض المراجع التاريخية إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ/٧١٩م) التفكير في التراجع عن مواصلة فتح الأندلس ودعوة الجيوش المسلمة المعسكرة بها إلى التنازل عنها[٤]، فقد أصبحت هذه الولاية مصدر مشاغل كبرى لا قبل للحكم الأموي بتحملها سياسياً وعسكرياً ومالياً. كانت «دمشق» ـ في تلك الفترة ـ تواجه مصاعب حقيقية لرسم سياسة مشرقية متوازنة إزاء حركات تمرد وثورة لا تكاد تنقطع. فكيف كان يمكن القبول بتحمل أعباء مناطق مغربية جديدة ونائية لا تعرف عنها دمشق إلا النادر القليل؟

ما يلفت النظر في هذه الرواية هي أنها سجلت بمراجع تزامنت مع «حرب الاسترداد». هذا التزامن يثير في الذهن تساؤلاً مشروعاً عن مدى صدق هذا الادعاء المنسوب إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز. أو ليس من الممكن ان تكون هذه الأخبار قد وضعت في فترة تلت حكم الخليفة الأموي؟ ورغم أننا لا نملك من الوسائل العلمية

الكافية ما يمكننا من التحقيق في هذه الأخبار فإنه من المؤكد ان الهدف من نشرها عندئذ كان واضحاً: تناقل أخبار تؤكد عزماً قديماً لخليفة معروف بالورع عن التنازل عن الأراضي الأندلسية في ذات الفترة التي كانت فيها الجيوش المسيحية تسترد ما كانت ضيّعته من قبل، مثل هذا التناقل يهدئ من سورة غضب المسلمين الذين كانوا يشاهدون في عجز كامل انهيار الحضارة والحكم الإسلاميين في جنوب غرب أوروبا. فكأن المراد من نشر هذه الأخبار المنسوبة إلى القرن الثاني الهجري في القرن الثامن هو التخفيف من هول الانهيار بالتأكيد على ان ضم الولاية الأندلسية إلى العالم الإسلامي كان من البدء أمراً غير ذي بال، ناهيك ان الخليفة الصالح عمر فكر جدياً في التراجع عن فتحها!

مثل هذا «التمشي» بحاجة إلى التحليل: ذلك ان تعزية المسلمين عن ضياع الأندلس بادعاء ان الخلافة كانت منذ قرون على وشك التراجع عنه، هذه التعزية تكون من قبيل العذر الأقبح من الذنب. إنها تؤدي إلى القول ان فتح الأندلس لا يعدو ان يكون مجرد حملة عسكرية كان يمكن الاستغناء عنها. والمؤرخ الذي ينساق في هذا المسار يكون قد أخطأ مرتين: فهو لم يع ـ من جهة ـ دلالة سقوط الأندلس ثم هو لم يدرك أبعاد فتحها ابتداء، وبين هذين الخطأين يكمن ما هو أفدح، انه تقويم مغلوط لكامل التجربة التاريخية الإسلامية في جنوب غرب أوروبا طيلة قرون سبعة.

إن ما خسره المسلمون بسقوط الأندلس لا يتعلق بما ضاع من الدول والأراضي والجيوش بقدر ما يتعلق بتجربة في البناء الحضاري والإبداع الثقافي القائم على التفاعل مع «الآخر». بضياع الأندلس انفرط عقد تجربة نادرة في سياق ذلك العصر بما حققته من العلاقات التعايشية بين المسلمين وأهل الكتاب في الغرب الإسلامي عامة.

نحن اليوم بحاجة إلى تلمس معالم هذه التجربة المجهضة عسانا بذلك ان ندرك جانباً من تعثرات اليوم في علاقتنا «بالآخر» وحوارنا معه.

ولنبادر بالسؤال: كيف كان يعيش «الآخر» في إسبانيا المسلمة قبل القرن التاسع الهجري/١٥م؟

ـ ما هو وضعه القانوني؟

ـ ما هي خصوصيات الخطاب السائد المتصل «بالآخر» عندئذ؟

ـ وأخيراً ما هو مفهوم الهوية الإسلامية في الغرب الإسلامي؟

يقدم أبو العباس الونشريسي في مؤلفه «المعيار» عناصر عديدة يمكن ان تساعدنا في الإجابة عن هذه الأسئلة إذ يتناول وضعية أهل الكتاب كما يشرح لنا عقلية النخب المسلمة في التعامل معهم.

ولعله من الأجدى ان نبدأ من «النهاية» كما صوّرها المعيار. يقول الونشريسي عن المسلمين الذين فروا من الأندلس إلى بلاد المغرب: «زعموا انهم فروا إلى الله سبحانه بأديانهم وأنفسهم وأهليهم (...) واستقروا بدار الإسلام تحت طاعة الله ورسوله وحكم الذمة المسلمة. ندموا على الهجرة بعد حصولهم بدار الإسلام وسخطوا وزعموا انهم وجدوا الحال عليهم ضيقة...»[٥].

ما يحز في نفس الونشريسي ـ عند تناوله سقوط الأندلس هو انقلاب حال المسلمين. فكيف يستسيغ المسلم ان يتنكر لبلاد الإسلام فيعلن دون وجل عن ندمه على هجرته من بلاد الأندلس التي أصبحت تحت حكم ملوك النصارى إلى بلاد المغرب المسلمة. يقول بعضهم: «ان جاء صاحب قشتالة نسير إليه فنطلب منه ان يردنا إلى هناك يعني دار الكفر... للدخول تحت الذمة الكافرة، كيف أمكنهم ذلك؟... وكيف رجع منهم بعد الحصول في دار الإسلام إلى دار الكفر والعياذ بالله؟»[٦].

ان ما يتعذر على صاحب المعيار قبوله هو: كيف يرتضي هؤلاء المسلمون الأندلسيون الهوان فيقبلوا ان يكونوا أتباعاً في حين أعزهم الإسلام وجعلهم سادة وجعل «الآخر» الذمي صاغراً تحت رعاية المسلم؟

فمن هذا الجانب الأول يعتمد الونشريسي موقف عموم فقهاء المسلمين القائم على تركيب بين اعتبارين مبدئيين:

أ ـ مبدأ عالمية الإسلام، الدين الذي يقتضي إقامة سلطة مدنية لا تقف حدودها عند قوم أو إقليم بل تشمل العالم كله ولو اقتضى الأمر استعمال القوة العسكرية.

ب ـ مبدأ مرجعية الشريعة الإسلامية في ضبط علاقات الأفراد والمجتمع، وهي المرجعية التي يقوم عليها الفقهاء لصد كل انحراف يصدر من عموم المسلمين أو خصوص الأمراء.

هذان المبدآن اللذان حكما رؤية الونشريسي في تقويمه لوضع المسلمين قبيل سقوط الأندلس هما اللذان ظلا يحكمان رؤية الفقه الإسلامي برمته طيلة العصر الوسيط وهما اللذان كانا أكثر تعرضاً للهزات في الفترة التي تعنينا بالدرس.

أضاع فقهاء الغرب الإسلامي طيلة القرون كثيراً من نفوذهم المرجعي داخل مجتمعاتهم وإزاء أمرائهم في ذات الوقت الذي كانت فيه شوكة الإسلام تتراجع في كامل جنوب غرب أوروبا.

هذا «الخلل الكبير» الذي هز البناء التصوري للغرب الإسلامي مهدداً مرجعيته التشريعية هو الذي دفع بالفقهاء إلى مزيد من الصرامة في فتاواهم ومواقفهم. انهم اعتبروا ان المعالجة الأنجع «للخلل الكبير» كانت تقتضي مزيداً من التشديد خاصة فيما يعرض عليهم من القضايا المتصلة باليهود والنصارى.

لذلك لا ينبغي ان نستغرب من فقهاء المغرب في القرن الثامن هـ/١٥م ان أصدروا فتوى تلغي ذمة اليهود الذين يبيعون الخمر للمسلمين فتبيح قتلهم وسبي أهاليهم[٧].

هذا في حين ان نفس هذا التصرف من قبل أهل الذمة ما كان ليثير نفس الإجراء قبل قرنين أو ثلاثة.

يمكن ان نعتبر هذا المثال نموذجي الدلالة، فهو يبين للباحث ان الوضع القانوني لأهل الكتاب في الغرب الإسلامي كان يتأثر إلى حد كبير بالسياق التاريخي ومقتضيات واقع المجتمعات المسلمة. فالونشريسي الذي أدان بشدة موقف الأندلسيين الذين ارتضوا الإقامة تحت حكم ملوك المسيحية الكاثوليكية بعد حرب الاسترداد[٨]، ينقل لنا في معياره فتوى مخالفة لفقهاء إفريقية في قضية مشابهة عرضت عليهم قبل ثلاثة قرون، فمنذ القرن الخامس الهجري/١١م كانت مسألة تبعية المسلم لحكم غير مسلم مطروحة على رجال الفقه المغاربة، كان السؤال المطروح هو: هل ان إقامة القاضي والعدل بدار الحرب اضطراراً مما يقدح في عدالتيهما؟ كان الجواب ان المقيم ببلد الحرب اضطراراً لا شيء «يقدح في عدالته... وقال ابن عرفة... ليس في ذلك جرحة لخوف تعطيل الأحكام»[٩].

وواضح ما بين مثل هذه الفتوى الصادرة في القرن الخامس الهجري والأخرى الصادرة في القرن الثامن من تحولات كبيرة لا يمكن إغفالها، فظروف إقامة قضاة صقلية كانت تتميز بنوع من التسامح وحرية في ممارسة الشعائر لم يعرفها مسلمو الأندلس تحت سلطة حكام الكاثوليكية بعد ثلاثة قرون. لذلك كان الونشريسي ينقل لنا في المعيار عبارات بعض النادمين على مفارقة الأندلس بعد حرب الاسترداد بكثير من الاستهجان والإدانة: «ان محبة الموالاة الشركية والمساكنة النصرانية والعزم على

رفض الهجرة والركون إلى الكفار والرضى بدفع الجزية إليهم ونبذ العزة الإسلامية والطاعة الإمامية (...) وظهور السلطان النصراني فواحش عظيمة قاصمة للظهر تكاد ان تكون كفراً والعياذ بالله»[١٠]. المؤكد ان ملوك إسبانيا لم يكونوا يتورعون عن إكراه المسلم عن ارتداد على دين وإجباره على حضور الصلوات بالكنائس[١١].

هذه التجربة التاريخية المغربية بما تكتنفها من تضاريس وما يعتريها من حراك نجدها قائمة في مؤلف الونشريسي. هذا المعيار الذي جمع جملة من الفتاوى الشرعية لفقهاء مغاربة تناولت نوازل وقضايا عرضت فيما بين القرن الثالث والتاسع الهجريين/٩ و ١٥م وصدرت في الأقطار الأربعة المغربية: الأندلس والمغرب الأقصى والمغرب الأوسط وإفريقية.

وقد تمكن الونشريسي بفضل تكوينه الفقهي المتين ومعرفته الدقيقة بالمذهب المالكي من الاستفادة الكبرى من مكتبة آل الغرديسي بفاس فاستخرج منها مادة مجلداته الاثني عشر التي شرع فيها سنة ٨٩٠ هـ/١٤٨٥م لينتهي منها قبيل وفاته سنة ٩١١هـ/١٥٠٣م.

ولم يقتصر عمل الونشريسي على جمع ألفين ومائة وخمس وثلاثين فتوى أصدرها رجال معاصرون له وآخرون متقدمون عليه بل تجاوز ذلك إلى تصنيفها والتعليق عليها وإثرائها بالاستشهادات والتأصيل اللازم أحياناً مع اهتمام خاص بتعدد الآراء وتنوعاتها ثم بالعرف السائد كلما اقتضى الأمر ذلك. هذا إلى جانب ميل أكيد إلى الترجيح والتضعيف والقبول والرد.

هذه الإضافات النوعية أكسبت «المعيار» قيمة مرجعية عظمى جعلته معتمداً بعد وفاة الونشريسي عدة قرون في المغرب فقد تحول إلى أداة عمل قيمة يعوّل عليها الفقهاء المغاربة في نشاطهم العلمي والقضائي.

غير ان العناية بهذا المؤلف لم تقتصر على دائرة الفقهاء بل تجاوزهم إلى المؤرخين والباحثين الاجتماعيين المحدثين الذين وجدوا فيه ثروة طائلة من المعلومات عن المغرب في العصر الوسيط، فاطلعوا على القضايا المطروحة آنئذ وعلى الصراعات التي تحكمه والتوازنات التي تختفي وراء ذلك.

من ثم أصبح المعيار لدى المحدثين كاشفاً للسياق التاريخي وأداة عمل ضرورية لتمثل بنية المجتمع المغربي في العصر الوسيط وهو ما حدا بعدد من المؤرخين

الأوروبيين منذ بداية القرن العشرين إلى الدعوة إلى المعيار ترجمة وبحثاً وتحليلاً[١٢].

إن دراسة معيار الونشريسي دراسة علمية تضعنا أمام أفق يتجاوز بنا فهم آليات الغرب الإسلامي في العصر الوسيط إلى تلمّس جذور أزمته الحديثة وعوامل تعثره أو تطوره المعاصرين.

فكيف تقدّم لنا وضعية الآخر في المعيار؟

لا يمثل عدد النوازل الواردة في المعيار والمتصلة بأهل الكتاب حجماً لافتاً للنظر. فضمن ما يزيد على الألفي حالة لا نجد أكثر من مائة وخمسين تتعلق بأهل الذمة. هذه النسبة التي لا تتجاوز الـ ٧٪ من جملة القضايا التي حواها كتاب الونشريسي يمكن ان تتوزعها ستة محاور كبرى، يوضحها الجدول التالي:

١ـ الحياة اليومية: ٣٨ نازلة، تفصيلها كما يلي:

× المأكل ١٣ × الملبس ٧ × الاحتفالات ٦ × الشارات ٤ × المتاع ٤ × السفر ٢ × التعلم ٢.

٢ـ الحياة الدينية: ٣٦ نازلة، تفصيلها كما يلي:

× بناء الكنائس أو ترميمها ١٢ × شتم الرسول (ص) ١٠ × الارتداد ٦ ×بناء بيع أو ترميمها ٤ × مناظرات ٣ × شتم التوراة ١.

٣ـ المنازعات القضائية: ٢٨ نازلة، تفصيلها كما يلي:

× الشهادة ١٣ × العقود ١٣ × القذف ٢.

٤ـ الحرب: ٢٣ نازلة، تفصيلها كما يلي:

× أسرى الحرب ٩ × الإقامة بدار الحرب ٤ × الجزية ٣ × نفي الذمي ٢ × دم الذمي ٢ × بيع السلاح ١ × الغنائم ٢ × فرار الأسير المسلم من عدو معاهد ١.

٥ـ المعاملات المالية: ١٦ نازلة، تفصيلها كما يلي:

× البيع والشراء ١١ × الديون ومعاملات أخرى ٥.

٦ـ العلاقات الاجتماعية: ١٠ نوازل، تفصيلها كما يلي:

× الجوار ٥ الزواج ٢ × إغراء المسلمات ١ × سرقة أولاد المسلمين ١ × ملة صغار المسلمين من أمهات نصرانيات ١.

يمكننا من هذا الجدول العام أن نقف على الملاحظات التالية:

١ـ إذا نظرنا في حجم النوازل المتعلقة بأهل الكتاب المعروضة في المعيار (١٥١

نازلة) مقارنة بجملة ما وقع تناوله من القضايا في اثني عشر مجلداً يمكننا ان نؤكد ان علاقة المسلم بأهل الكتاب لم تكن تمثل إشكالاً هاماً ولم توسم بالتوتر.

٢ـ عند تأمل النوازل التي عرضها الونشريسي نلاحظ ان نصفها (٧٥ نازلة) تتصل بمشاغل الحياة اليومية (٣٨ حالة) والحياة الدينية (٣٦ حالة). هذا النصف ضمن جملة ما عرض من المسائل لا ينم إلا عن انسياب في العلاقات بين المسلمين وأهل الكتاب. فالانفتاح واضح في مجال المأكل والمشرب والملبس وتبادل الهدايا والاقتباس من مظاهر الحياة العامة.

في الجانب الديني لا نلاحظ أي ذبول أو تفكك في المجال الطقوسي الخاص باليهود أو النصارى، إذ كيف يمكن ان نفهم حرص أهل الكتاب على بناء بيع أو كنائس جديدة لو كانت حياتهم الدينية مهددة بالتحلل؟

وإذا كان الفقهاء المسلمون يحرصون في فتاواهم على حجز المسلمين عن الانفتاح على أهل الكتاب أو المزيد منه، سواء فيما تعلق بالمأكل والمشرب والمشاركة في الأفراح، فان دعوتهم هذه مؤشر واضح، على تفشي الظاهرة واستفحالها. من جهة ثانية، فان الفتاوى المتعلقة بإصلاح البيع والكنائس أو بنائها جزئياً أو كلياً، وان كانت تكشف أحياناً عن صرامة فانها في ذات الوقت دالة على ان أهل الكتاب ما فتؤوا يعبرون عن حيوية فيما يتعلق بإقامة طقوسهم وشعائرهم وصيانة معالمها.

٣ـ يجلّي لنا الجدول بوضوح هيمنة الهاجس الحربي في مقاومة التوسع النصراني لملوك الشمال الإسباني المدعوم بملوك أوروبا وجيوشها. هذه الطبيعة الصدامية تعبر عنها النوازل المتعلقة بالأسرى النصارى والمسلمين وبإقامة الأجانب في ديار الإسلام لأغراض تجارية أو شخصية، يضاف إليها مسائل بيع السلاح والغنائم والجزية. كل هذه المشاغل الملحة ستصبغ العلاقة مع «الآخر» من «أهل الكتاب» بطابع التوجس العدائي في المقام الأول، وهو طابع لم يتمكن فقهاء الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من الفكاك منه.

فلا غرو إن عبرت معظم فتاواهم عن روح متوجسة ومتحفزة خاصة ان ملوك المسلمين وأمراءهم في الغرب الإسلامي لم يكونوا دوماً على الدرجة المطلوبة من الحزم والإخلاص لما تقتضيه مسؤولياتهم السياسية. فالسقطات السياسية والعسكرية حملت الفقهاء أوزاراً إضافية لا يمكن ان تخفى على الباحث عند معالجة الفتوى

المتصلة بأهل الكتاب، إذ غذّت نزعة صرامة تعويضية عما كان يقع فيه بعض الحكام من تواطئ مع ملوك النصارى.

غير ان كل هذا لا يمكن ان يغير في شيء من محدودية حجم مسألة «أهل الذمة» بالنسبة إلى مجمل كتاب المعيار. فنزعة الصرامة التي أشرنا إليها وإلى مسوغاتها لم تحوّل أهل الكتاب إلى معضلة داخل المجتمع في الغرب الإسلامي.

إن ما ينتهي إليه الباحث عند تقويم الوجهة العامة لكتاب المعيار هو التأكيد على ان «الكتابي» لم يكن يمثل قضية محورية من قضايا الحياة الإسلامية المغربية في العصر الوسيط. كان «للكتابي» داخل المجتمع أثر في مستوى العادات والسلوك. وكان له أثر أكبر ـ نسبياً ـ في مجال التحسبات العسكرية والسياسية. لكن هذا لم يدفع به إلى صدارة الاهتمامات الفقهية شأن مسألة العائلة والمرأة أو مسألة الثروة المالية والعقارية على سبيل المثال.

انطلاقاً من هذه الملاحظات الأولية يمكننا تحديد «المشغل ـ الأم» الفكر الإسلامي المغربي كما يعرضه الونشريسي في خصوص «أهل الكتاب». إنه مشغل المحافظة والتجاوز: المحافظة على العرف السائد في العصر الوسيط في خصوص الجماعات الدينية المغلوبة سياسياً دون أي مساس بميزان القوى للبناء السياسي ـ العسكري في المجتمع. هذا مع الحرص المؤكد على توسع عددي للحضور الإسلامي وتركيز تنظيمي للمؤسسات المجتمعية ونمو متواصل للإشعاع الثقافي.

الآخر والهوية والتراحم:

هذا المشغل المحوري يعرضه على الباحث كتاب المعيار عند تناوله مسألة «أهل الكتاب» فيبين طبيعة المصاعب التي واجهت الفكر الإسلامي في تلك الفترة ويعرّف بما يقتضيه ذلك المشغل من جهود إبداعية تجاوزته في المستويات التشريعية والمجتمعية والفكرية.

وإذا أردنا مزيداً من الإيضاح لهذا المشغل ـ الأم لبنيته التناقضية كان لزاماً أن نختار أمثلة مستقاة من المعيار ـ نعرض لبعضها بالتحليل لنقف من وراء ذلك على خصوصيات السياق التاريخي وما يفرضه على المستويات التشريعية والمجتمعية والفكرية من تبعات، ولنبدأ بالأمثلة الموجزة:

	الفتوى	القرن	الإقليم
٠١	لا يؤكل صيد الكتابي مع ان الاصطياد أحد نوعي الذكاة	؟	الأندلس[١٣]
٠٢	بيع ((طريف)) اليهود للمسلم ليس بحرام وإن كان عندهم عيباً	ق ٥ هـ/١٠م	الأندلس[١٤]
٠٣	تجوز الصلاة في ثوب نسجه النصارى قبل غسله	ق ٦ هـ/١٢م	؟[١٥]
٠٤	ينهى عن أكل رغائف اليهود التي يضعونها في عيد فطرهم ويهدونها لبعض جيرانهم من المسلمين	ق ٩ هـ/١٥م	الأندلس[١٦]
٠٥	يجب الوفاء للنصارى المعاهدين فيباح لكل طائفة منهم بناء بيعة واحدة لإقامة شريعتهم	ق ٥ هـ /١١م	الأندلس[١٧]
٠٦	أجاز قاضي تونس أحداث كنيسة للنصارى في فندقهم وبناء شيء عليها يشبه الصومعة	ق ٩ هـ/١٥م	إفريقية[١٨]
٠٧	إجماع أهل الشورى بقرطبة على منع إحداث الكنائس في مدائن الإسلام ولا بين ظهرانيهم	ق ٤ هـ/ ١٠م	الأندلس[١٩]
٠٨	لا ضمان على طبيب يهودي جعلت عنده مملوكة ليطببها فضاعت عنده وعليه اليمين إن كان متهماً	ق ٤ هـ/١٠م	الأندلس[٢٠]
٠٩	بروز إذاية المسلمين من قبل بعض أهل الذمة يعد نقضاً لذمتهم جميعاً	ق ٩ هـ/١٥م	المغرب الأقصى[٢١]
١٠	يقتل الذمي يسرق صغار المسلمين ويبيعهم إلى الحربيين	ق ٩ هـ/١٤م	إفريقية[٢٢]
١١	لا يمكن شراء أرض ((بقوصرة)) بعد استيلاء النصارى عليها لأن الأموال هناك كأموال العدو	ق ٥ هـ/١١م	إفريقية[٢٣]
١٢	إذا استظهر اليهودي المشتغل بالمعاملة برسوم شرعية بها ديون أناس بعيدة التاريخ والغرماء يدعون الخلاص ولا بينة لهم فإن القاضي يجتهد فإن كان اليهودي شديد طلب التقاضي والخصام فطول المدة معاً يوهن طلبه فيرجع قول المسلم مع اليمين	ق ٩ هـ/١٥م	الأندلس[٢٤]

ـ ولمزيد من الشرح والدعم نقدم النماذج الثلاثة التالية بشيء من التفصيل:

* سئل بعضهم عن يهودي بالمغرب الأقصى يقال له ((ابن قنبال)) القرن ٥ هـ/١١م كان يعمم ويتختم ويركب السروج على فاره الدواب ويقعد في حانوته من غير غيار ولا زنار وتمشي كذلك في الأسواق بغير غيار يعرف به بل بأفضل زي كبار المسلمين

وأحسنه، فما هو الواجب عليه من التزام حكم الذمة؟[٢٥].

الجواب:

يجوز لليهودي لباس العمامة على شروط منها ان تكون لطيفة قريبة الثمن، فلا تكون رفيعة غالية، لأن في ذلك التباهي على المسلمين ولا سبيل له إلى ركوب الخيل... لأنها من بهاء الإسلام... والواجب على حاكم المسلمين إلزام الذمي التميز عن المسلمين في اللباس وأن يمنعه من فاخر الثياب ومن لون الأصفر ويقلده دنانير النحاس والرصاص أو القزدير في رقبته ويدخل بها الحمام ويشد الزنار على وسطه ويكون أحد خفي النساء الذميات أسود والآخر أبيض أو أحمر... فإن رفض الذمي هذا يعاقب بالسجن والضرب ويطاف به في مواضع اليهود والنصارى ردعاً لأمثاله[٢٦].

* هل يجوز سفر المسلم لبلاد الكفار لشراء الأقوات وإنفاق الدنانير المسكوكة إضافة إلى جريان أحكام الكفر عليه؟ (السؤال مطروح في خصوص جزيرة صقلية بعد ان حكمها النصارى)

الجواب:

لا يجوز السفر إلى بلاد الكفر ولو كان ذلك لشراء الأقوات والدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾. ثم إذا سافرنا إليهم غلت عندهم الأقوات وصار إليهم من قبلنا أموال عظيمة يقوون بها على محاربة المسلمين وغزو بلادهم[٢٧].

* هل يجوز للإمام ان يسمح لأهل الذمة ان يحدثوا ببلد الإسلام كنائس إذا كانوا عارفين بالبناء والغرس والإحياء؟ (هذا السؤال طرح في القرن ٨ هـ/١٤م ويتعلق بالمغرب الأقصى وإفريقية).

الجواب:

يرى الإمام مالك أنه ليس لأهل الذمة ان يحدثوا كنائس ببلد الإسلام إلا ان يكون لهم أمر أعطوه... لذلك يجوز للإمام السماح لأهل الذمة إقامة كنائس إذا كانوا في عارفين بالبناء والغرس والإحياء وكان المسلمون لا يحسنون ذلك ولا يتفرغون له كما في خيبر فتغلب هذه المصلحة رعياً لحصول العمارة...[٢٨]

فهل تغني هذه الأمثلة في شيء مما يتصل بمنطق التعايش والحوار ضمن النسيج الثقافي الإسلامي؟

أول ما يسترعي الاهتمام في جملة هذه الفتاوى هو ذلك الحضور الواضح لفعل السياق التاريخي فيما يصدره المفتي من إجابة، فبين قرن وآخر وبين قطر وآخر نجد فروقاً يعسر تجاهلها تتصل بالقضية ذاتها أو بما هو شبيه بها، هذا الفعل التاريخي طبع فتاوى الغرب الإسلامي بنوع من السيولة عند التعامل مع نوازل أهل الكتاب.

كانت هناك نصوص مرجعية واضحة لكنها لم تتحول إلى مقامع إيديولوجية مقصية وصارمة وكان الفقهاء في جملة من فتاواهم أقرب إلى ذلك المقياس البالغ الحساسية الذي يعتبر إحداثيات الواقع الاجتماعي والسياسي ويضبطها بالاعتماد على النصوص المرجعية والتوازن الداخلي.

مثل هذه القدرة التركيبية والحس التاريخي واضحان إذا نظرنا إلى عموم الانتاج الفقهي المتصل بأهل الذمة لكنه لا يعني البتة ان يميز خطاب كل فقيه على حدة.

أكثر من هذا، ومن جهة ثانية فإن جانباً هاماً من الفتاوى السابقة إذا قرأناه قراءة حضارية يكشف بجلاء عن استرخاء حضاري لا لبس فيه. فكيف نوفق بين الحرص على تفوق المسلم على الذمي اجتماعياً وسياسياً وبين الاعتراف بضرورة القبول ببعض التنازلات قصد الاعتماد عليه في سير الفلاحة والعمارة والإحياء. ان في هذا إقراراً صريحاً بأن منطق الإقصاء الذي ظل يطبع بدرجات متفاوتة الخطاب الفقهي المتعلق بأهل الذمة لم يعد قادراً على مواكبة واقع متغير ومغاير تمام المغايرة لواقع عصر الفتوحات وما تلاها مباشرة، وهو إقرار في نفس الوقت بأن ميزان القوى مع دول الشمال الإسباني وجيوش أوروبا قد انخرم بشكل كامل. فمنذ سقوط الخلافة الأموية بقرطبة (القرن ٥ هـ/١١م) تفاقمت الصراعات مع الشمال الإسباني مضاعفة مع مخاوف المجتمعات الأندلسية والمغربية من الآخر. من ثم تزايد الاعتماد على منطق الإقصاء مما أفضى إلى نتيجتين ملموستين ومتكاملتين: زيادة إحكام قبضة الجهاز السياسي - العسكري على مراكز القرار في الغرب الإسلامي وتراجع مكانة رجال القضاء والفتوى في التوازن الداخلي للاجتماع بالمغرب والأندلس.

واللافت للنظر ان هذا الحراك شجع تنامي النزعة العقلانية ضمن نخب متعلمة مسلمة ونصرانية ويهودية، لكن هذه النزعة ظلت عاجزة عن تجاوز عتبة محدودة ضمن مجتمع شديد التعلق بصرامة الخطاب الفقهي.

هكذا تلاحم عاملان: عامل خارجي متمثل في الخوف من توسع جيوش الشمال المسيحي وعامل داخلي أدى إلى إضعاف مرجعية رجال الفقه دافعاً بهم إلى مواقف حمائية قائمة على تكريس منطق الإقصاء ـ ولم يكن من بد ـ نتيجة هذا التلاحم ـ أن تتفشى روح دفاعية حرفية تضيق بالتجديد والإبداع. فهل كان من قبيل الصدفة ان عبّر المجتمع على ما أسميناه استرخاء حضارياً؟

من مجمل هذا السياق يتضح ان الفكر الإسلامي الوسيط بالمغرب والأندلس ظل أسير عوامل الخوف الخارجي ومنطق الإقصاء الداخلي وضمور النزعة العقلانية. وأسره هذا هو الذي أعاقه عن تجاوز شروط المنظومة التي حكمت حياة المجتمعات الواقعة على ضفاف البحر الأبيض المتوسط تجاوز إبداعياً. من ثم شهد مبدأ عالمية الإسلام تراجعاً مذهلاً ضمن النسيج الثقافي للفكر الإسلامي، ذلك المبدأ الذي أتاح لمسلمي عصر التأسيس والبناء الحضاري في القرون الأربعة الأولى للهجرة انفتاحاً على الفكر الإنساني وتفاعلاً موصولاً به. أما حين صيغ ذلك المبدأ صياغة سلبية ساهمت ظروف نهاية العصر الوسيط في إملائها فإنه أفضى إلى جمود كالح ومذهبية عقيمة.

وإذا كانت أوروبا الغربية في نهاية العصر الوسيط تحث الخطى من أجل منظومة فكرية جديدة تصوغ من خلالها هويتها الثقافية الحديثة المعتمدة في جانب منها نسغ العقلانية الأندلسية، فإن الغرب الإسلامي سيطفئ شعلته ويغلق باب جهده الإبداعي منحسراً في منظومة العصر الوسيط طمعاً في إنقاذ هوية «أصيلة» يخشى عليها من التلف. وعي هذه اللحظة التاريخية يؤدي بنا إلى القول ان «الآخر» و «النحن» وجهان لعملة واحدة ذلك ان انطلاقنا في البحث عن وضعية «الآخر» في البناء التشريعي والاجتماعي الإسلاميين أوصلنا إلى خصوصيات الهوية الإسلامية في مرحلة من مراحلها. فمن خلال خصوصيات حياة أهل الكتاب يمكن استكشاف آليات الثقافة السائدة بالمغرب الإسلامي في العصر الوسيط والوقوف على أصولها ورؤاها.

وإذا أردنا مزيداً من التوضيح لهذه العلاقة العضوية بين «الآخر» و «النحن» أو بين الوضعية القانونية لأهل الكتاب في الغرب الوسيط وبين بطانتها الثقافية كان لزاماً ان نعرض إلى الجانب العقدي للمسألة.

يحدد الخطاب القرآني وجهة المؤمن في الوجود فيراها وجهة تنبني على أساس إقبال «الأنا» على «الآخر» باعتباره التوجه القادر على تحصين المسيرة الإنسانية وتنميتها. هذا التوجه لا يخص الفرد فقط بل يصدق على الجانب الأخطر في تجربة الوجود وهو جانب الحركة التاريخية للإنسان. أكثر من آية قرآنية تؤكد ان جحيم الفرد في دنياه هو انقطاع صلته بالآخرين عبر تضخم أنانيته وأن دمار الحياة البشرية يرجع إلى تزايد قوى التباعد والتناكر بين الجماعات والمجتمعات. هكذا يتنزل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: من الآية١٣)، وقوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُم﴾[٢٩].

هذه الوجهة ميزت خط سير الحضارة الإسلامية في عهود ازدهارها: كانت حضارة قائمة على ان قدر الإنسان ان يلقى الإنسان. أما في عصور التراجع والاختلال فقد ساد التوجه الانطوائي النافر من «الآخر» المفضي إلى نفيه. من ثم انتكس النسيج الثقافي الإسلامي عندما عجز على ان يكون أداة إثراء للوجود الإنساني المتنوع في وحدته والواحد رغم تباين أحواله.

من جهة ثانية وفيما يختص بقراءة الماضي وتفسير التاريخ النبوي يؤكد النص التأسيسي ان الرسالة المحمدية هي تتويج لسلسلة ممتدة من الرسالات الإلهية. وإذا اختلفت بعض الجوانب التشريعية بين رسالة وأخرى فإن هذا لا يغير من شيء من غائية الإسلام جميعها ومن نظرتها للوجود والإنسان.

لذلك، فإن الأنبياء والرسل يتوالون لتركيز أصل واحد: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٣٠]. ولا نجد نصاً قرآنياً يدّعي ان الرسالة المحمدية دين جديد مقارنة بما سبق من الرسالات. انها الدعوة الإبراهيمية تتواصل لتبلغ أوجها مع التجلي الإلهي على القلب المحمدي. بالنظر إلى هذين الاعتبارين العقديين المتكاملين يمكننا ان نفهم حرص النص التأسيسي على ضرورة تحصين المؤمن أمته عبر انفتاحه على الآخرين مساهمة منه في بناء تجربة إنسانية خاضها من قبله الأنبياء والمرسلون.

لكن إقامة النظام السياسي الإسلامي ـ بعد تجربة «المدينة المنورة» ـ سيتشكل ضمن إحداثيات واقع مغاير لتلك الرؤية العقدية والثقافية، فقد اصطبغ النظام السياسي بنسق قريب من النسق الإمبراطوري المعمول به في بيزنطة وفارس، وما كان لهذه المساوقة ان تتحقق إلا بانبعاث سلطة مقاتلة تحولت تدريجياً لمستفيد من الخلفية

العقدية التي كنا بصددها لكن في وجهة استثمارية نفعية، وهو التحول الذي سيكون له أثر بعيد «على وضعية أهل الكتاب».

إضافة إلى هذين المكونين: «العقدي» و«السياسي ـ القتالي» ينبغي ان نؤكد على مكون ثالث كان بمثابة القوة الرادعة للسلطة السياسية ـ العسكرية في حين كان في تناغم شبه كامل مع المكون العقدي: إنه المكون الثقافي بفروعه العلمية والفلسفية والفنية. إليه يعود الفضل في جعل الأندلس مركز إبداع وحضارة ساهم فيه على السواء مسلمون وغير مسلمين فمنح بذلك الغرب الإسلامي مناعة عجيبة ضد حملات الغزو والاستتباع المتوالية.

ويبقى بعد هذا مكون أخير يمثله الفقهاء بسلطتهم الرجعية، إنهم المؤتمنون على حسن فهم النص المؤسس وإليهم يرجع القول الفصل فيما ينبغي ان يكون أو لا يكون من التصرفات المستجدة في المجتمع، هؤلاء الفقهاء الذين سيسعى إليهم الحكام جاهدين في استرضائهم، فإن فشلوا فلا مناص من مناهضتهم وتشتيتهم ما أمكن.

ولكم عانى رجال الثقافة من هذا المرجع الفقهي ومن مواقفه الحاسمة إلا انهم خلافاً لرجال الدولة كانوا أقدر على مسايرة الأحداث والتحايل على الصعاب.

إلى هذه الترسيمة الرباعية بمكوناتها العقدية والسياسية والثقافية والفقهية يعود تحليل وضعية أهل الكتاب في الغرب الإسلامي الوسيط وإليها يمكن ان ندرك بوضوح أول خصوصيات حياتهم: أي الحركية والتحول التي يكشفها كتاب المعيار في أقضيته.

الثابت ان تلك الأقضية لم تكن على وتيرة واحدة فمن حال التساهل والملاينة إلى الصرامة والحسم. إلا أنها رغم ذلك لم تطبع في أي حال من الأحوال بالعدوانية أو الملاحقة. فروح التواصل مع أهل الكتاب ومبدأ الانفتاح على الآخر سيظلان قائمين بفضل المكون العقدي الذي غالب العوامل المعاكسة له، كتاب المعيار يجلّي لنا ما أكدته الدراسات التاريخية المختلفة من أنه لا أثر لأي سياسة قمعية إزاء النصارى واليهود فيما اتصل بحياتهم الدينية الطقوسية، وحتى ما يثار أحياناً من سياسة قهر عرفها أهل الذمة زمن الحكم الموحدي (ق ٦ هـ/١٢م)، فإنه لا يعدو ان يكون إلا من قبيل الشذوذ المثبت للقاعدة.

ليس هناك ما يجعل الباحث متردداً في القول بأن الحريات الدينية لأهل الكتاب ظلت قائمة في الغرب الإسلامي الوسيط وأن المرجع العقدي هو الضامن الأساسي لذلك. فقد ظل معمولاً به وظل من المحرّم على المسلم ان يباشر النصراني أو اليهودي بكلمة الكفر وأن يضع سياسة استئصالية لمقاومة أهل الكتاب[٣١].

اللافت للنظر ان هذا النفس الانفتاحي على الآخر ـ الرحيم به ـ لم يكن أمراً مستساغاً بالنظر إلى ما درجت عليه العلاقات بين أتباع «الديانات» المختلفة في القرون الوسطى.

كان طبيعياً ـ حسب الذهنية السائدة عندئذ ـ التدابر والتقاطع بين الطوائف المتباينة ولعله كان من تمام التدين والتقوى الإفحاش في سب الآخر وفي الاعتداء على مقدساته. فكيف نستغرب بعد ذلك إن واجهت هذه الذهنية عقلية مختلفة عنها جوهرياً قائمة على التراحم والتواصل اللذين دعا إليهما النص القرآني تجسيداً لمبدأ عالميته وتكريساً للروح المتسامحة التي سادت الحياة العربية قبل البعثة المحمدية[٣٢].

الفقهاء واللا تاريخ:

هذا التحول النوعي في طبيعة العلاقة مع «الآخر» يكشفه لنا الغرب الإسلامي بالخصوص في مستويين:

أ ـ على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي أولاً. فقد صيغت روح التراحم بالنسبة إلى أهل الكتاب وفرة في أموالهم وازدهاراً في مشاريعهم ونماء في تجارتهم. ويمكن بسهولة التدليل على هذا الوضع من خلال كتاب المعيار عبر القضايا العديدة المعروضة فيه والتي نختار إحداها لما تمثله من بعد في الدلالة:

جواباً لطلب يهودي تحبيس بيت لفائدة أحد مساجد قرطبة في القرن ٧ هـ/١٣م رفض الفقهاء هذا الطلب[٣٣].

ب ـ على صعيد الدعوة وانتشار الإسلام ثانياً، فلولا روح الانفتاح والتراحم لما أمكن للإسلام ان يحقق هذا القدر من الانتشار الذي عرفته شبه الجزيرة الايبيرية طيلة قرون انتمائها للغرب الإسلامي. ومن الخطل القول إن العامل الأساسي في هذا الانتشار كان عائداً إلى الجهد القتالي بالأساس ذلك انه يتعذر على بضعة ألوف من المقاتلين الاستيلاء على ممالك شاسعة وتأسيس نظم سياسية واجتماعية بها لعدة قرون[٣٤]. وليس

بخاف الفرق النوعي بين القول بحرص المسلمين على اعتناق الأسبان الإسلام وبين ادعاء أنهم كانوا مقاتلين ومتعصبين لملتهم.

هذان المستويان يحددان لنا أهمية المكون العقدي ودعامته الموضوعية: المكون الثقافي ضمن محاولة تفكيك وضعية أهل الكتاب في المغرب الوسيط.

ولمزيد من الإيضاح نستعرض المثالين التاليين:

نستمد الأول من «المعيار» فقد سئل فقيه عن جواز استعمال ورق من صنع النصارى في كتابة نصوص عربية قد يرد فيها اسم الجلالة، ويجيب الفقيه مجيزاً استعمال هذا الورق باعتبار الضرورة المبيحة القيام بالمحظور وشيوع ذلك في الأقطار من غير أي إنكار «مع انهم (العلماء) قائمون بتغيير المنكر...، وما رآه العلماء المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[٣٥].

يبين لنا ـ هذا المثال الأول ـ مدى فاعلية المكون الثقافي العلمي في حركة التثاقف بين المسلمين وأهل الكتاب وقد ساعدته جوانب من المنظومة الفقهية التي خصت المباح بمجال واسع بين سائر أقسام الحكم الشرعي متيحة للفقهاء هامشاً من الاجتهاد فيما عدا الواجب والمحرم.

وقد أدركت النخبة النصرانية بالأندلس خطورة هذا «التوسع الهادئ» للمكونين العقدي والثقافي منذ القرن الثالث هـ/ التاسع ميلادي. فهذا «الفارو» ينعى على قومه من نصارى قرطبة ما آل إليه حالهم، يقول: «انهم لا يكتفون بالاهتمام بالأشعار العربية وسائر المؤلفات الأدبية بل ينكبون على كتب الكلام ليس للرد عليها ولكن ليكتسبوا منها طرق الحجاج ورونق البيان. لقد أضحى مألوفاً مباهاة الشباب النصراني المرموق بأنه لا يعرف سوى اللغة العربية وآدابها. ليت شعري! هل قضي على لغتنا النصرانية بالزوال؟!»[٣٦].

ونجد في معيار الونشريسي فتوى ذات دلالة بالغة تؤيد ما نص عليه «الفارو» القرطبي: سئل فقيه: أو يُسمح لأطفال النصارى مزاولة دروس الكتّاب لحفظ القرآن؟ ولا يقتصر الفقيه على الرفض بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيلح على المؤدبين ان يرفضوا الهدايا التي يقدمها لهم جيرانهم النصارى بمناسبة أعيادهم الدينية[٣٧].

فإذا حوّلنا اهتمامنا إلى المكونين الآخرين للهوية الإسلامية في الغرب الوسيط والمسؤولين على تحديد وضعية أهل الكتاب لاكتشفنا ان علاقة السياسي بالديني

والشرعي تختلف نوعياً عن علاقتهما ببعضهما ضمن المنظومة الأوروبية الوسيطة. فعلى عكس هذه المنظومة التي تميزت بتداخل بين سلطة الملوك وسلطة الكنيسة نجد ان المنظومة الإسلامية في الغرب الوسيط عرفت علاقة صدامية شبه متواصلة بين الحكام ورجال الفقه. من خلال هذا الصراع المعلن أو الخافت أمكن لأهل الكتاب ان يحققوا مكاسب هامة في مجالات القانون الجنائي والمدني والسياسي فضلاً عن مكاسبهم السابقة الخاصة بحياتهم الدينية والأسرية والأقتصادية. وتجدر الملاحظة ان الفقهاء وجدوا أمامهم سلوكاً تاريخياً للسلطة ـ متصلاً بأهل الكتاب ـ قد وقع ضبطه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري أي بعد فراغ الجيوش الإسلامية من إرساء أهم فتوحاتها[٣٨]. في ذلك السياق وجد الفقهاء أنفسهم أمام أمر واقع فرضته العهود والاتفاقات بين أمراء المسلمين وقادة الجيوش وبين الجماعات غير المسلمة. كان الجهد التشريعي للفقهاء في حقيقته ضرباً من الإقرار لما أملته التوازنات السياسية التي لم تكن دائماً واحدة وموحدة. من ثم فإن نظام أهل الذمة رغم اتفاقه على خطوط كبرى سيختلف بنسب متفاوتة بين منطقة وأخرى ومن سياق إلى آخر. كان الأمراء المسلمون يقبلون إقرار بعض التنازلات مقابل استتباب أمن الممالك المفتوحة وهو ما جعلهم يفضلون استمرار بعض الأوضاع القديمة على اعتبار ان الاستغناء عنها سيؤدي إلى تحولات لا قبل لهم بها.

ولعل ضريبة الجزية هي أفضل تجسيد لهذا النوع من التعامل مع البلدان المفتوحة. كانت الجزية إجراء سائداً في المجتمعات الوسيطة بل وحتى الجزيرة العربية قبل البعثة النبوية[٣٩].

جملة هذه المعطيات التاريخية تظافرت لتفرز تنظيراً تشريعياً يؤسسه الإمام أبو حنيفة النعمان (ت. سنة ١٥٠ هـ)، وهو التنظير الذي كان يمكن ان يتطور إلى سياسة أرقى تجاه أهل الكتاب خاصة و «الآخر» بصفة أعم. يقوم أساس هذا التنظير على ان التوحيد ـ جوهر الرسالة المحمدية ـ هو قدر مشترك بين المسلمين والنصارى واليهود، في حين ان الشريعة تختلف من رسول إلى آخر وان الشريعة الإسلامية ناسخة للشرائع السابقة في مسائل محدودة لا يفرض على أهل الكتاب الأخذ بها.

هذا التنظير مكّن من التعايش بين طوائف مختلفة في نفس المدن والأقاليم بناء على إمكانية التزامن بين تشريعات مختلفة[٤٠].

وكان أثر هذا التمشي «التوحيدي» كبيراً إلى درجة ان المذهب المالكي وهو السائد في الغرب الإسلامي اعتمده ببعض التحفظ الذي يمكن ان يفهم بيسر. كان أئمة المذهب المالكي يعتمدون تمشياً مغايراً لا يولي أهمية للجهد التنظيري الذي أقبل عليه الأحناف. من جهة ثانية كان الهم الأساسي لأئمة المالكية في علاقتهم مع المؤسسة السياسية وما يرتبط بها من قضايا هو التقيد بخط الإمام مالك الحريص على استقلاليته السياسية. هذا الحرص على الاستقلالية المتظافر مع حذر دائم من التورط في الانتفاضات ضد بعض الحكام أدى بفقهاء المالكية إلى تمش ثابت في معالجة المسائل السياسية، ومسائل أهل الذمة من بينها. انها المعالجة الظرفية، فلم يكن هناك سعي إلى وضع إطار نظري وتقعيدي عام لتلك القضايا بل كانت كل قضية تدرس بمفردها: ينظر فيها وفي ملابساتها والسوابق المشابهة إذا توفرت القواعد الكبرى التي تشملها وعندئذ تصدر الفتوى ويتحدد الموقف. وقد حفظ لنا التاريخ بعض المواقف المناهضة أو الناقدة لتصرف الحكام في علاقتهم بأهل الذمة لكن هذا لم يكن ليتجاوز حداً معيناً يمكن ان يفتح باباً للفتن العمياء. فالقروي العالم الصالح لم يتورع، وهو زميل دراسة السلطان الحفصي ابن اللحياني (١٣١١ ـ ١٣١٧)، عن مناداته في ملأ من الناس عندما رآه محاطاً بحرسه الخاص من نصارى أوروبا قائلاً: «إن الله حرم علينا موالاة الكفار». فلم يزد السلطان على ان وافقه ثم مضى في حال سبيله غير مبال[٤١]. هذا النوع من المخالفات السياسية كانت تعتبر ثانوية في نظر أئمة المالكية بالمغرب الإسلامي طالما حافظ الأمير على إقامة الشريعة في بلاده ولم يعلن عن كفر بواح.

لذلك لا ينبغي ان يتعجب ان لم تثر العلاقات السياسية الموصولة بين بعض أمراء المسلمين المغاربة وأحد أباطرة بيزنطة لمقاومة الخليفة العباسي ببغداد. لم يثر هذا ثائرة فقهاء الأمير المغربي لأن الأمر في تقديرهم لا يمس الصلاحيات الأساسية للأمير ولا يبدي منه كفراً صريحاً.

كل هذه التدقيقات المتصلة بالمنظومة الفقهية السائدة في الغرب الإسلامي تنتهي بنا إلى التساؤل إلى أي حد كانت الأنظمة السياسية في العصر الوسيط أنظمة «علمانية»؟

كان الملوك والأمراء مسلمين في أشخاصهم وسلوكهم أما في اختياراتهم السياسية وعهودهم فكانت المصالح الملكية والتوازنات الداخلية والإقليمية هي المحدد

الرئيسي لقراراتهم دون ان يؤدي ذلك ـ في الغالب ـ للتفريط في الدين باعتباره مرجعاً سياسياً لشريعة الحاكم نفسه، لكن هذا لم يثن بعضهم عن تكوين جيش معظم عناصره من المرتزقة النصارى والتحالف مع ملك نصراني لمقاومة أمير مسلم من الأندلس أو قادم إليها.

فالسياق السياسي والضغوط العسكرية كان لها منطق خاص يفرض على الحكام المغاربة ان يتعاملوا بمنطق «علماني» لم يتبلور بعد بشكل كامل.

فإذا أضفنا إلى ذلك هشاشة قاعدتهم الشعبية أدركنا لماذا لم يكونوا يعتبرون أنفسهم حاملي لواء إيديولوجية دينية جديدة.

الاستثناء الوحيد الذي يفرض نفسه على الباحث هو أمراء الدولة الموحدية: ٦ هـ/ ١٢م الذين كانوا يحملون لواء «إيديولوجية دينية» في مشروعهم السياسي، لذلك قاوموا أهل الكتاب كما قاوموا خصومهم ومخالفيهم من المسلمين. فيما عدا هذه الحالة، التي يمكن ان تفسر، لم يكن الأمير المسلم يعتبر نفسه معبراً عن الإرادة الإلهية في الأرض إذ لم يمتلك سلطة تشريعية كالتي كانت لملوك النصارى، ملوك الحق الإلهي، ولم يتصف يوماً بالعصمة التي يتحلى بها الملك الباباوي.

إضافة إلى هذا، فإن جانباً هاماً من منظري السياسة الشرعية يعتبرون الإمارة «حاجة» يمليها قيام انتظام سياسي للمجتمع تفادياً للوقوع في الفتنة. فسلطة الحاكم ضرورة ينبغي الرضاء بها بقطع النظر عن الطرق المؤدية إلى سدة الحكم.

واضح ان هذه الرؤية تحمل بذور صراع سياسي متواصل في البنية الإسلامية الوسيطة بين النموذج ممثلاً في قيم النص التأسيسي ومبادئه والواقع ممثلاً في السلطة الحاكمة القائمة. وهو الصراع الذي حال بين التأصيل التشريعي وبين أي جهد تجاوزي لمعضلة الشرعية السياسية. فقد ظل أمراء الغرب الإسلامي فاقدين للمرجعية الدينية والقاعدة الشرعية عند ممارستهم للسلطة. من ثم تميز حكمهم بالهشاشة التي اضطرتهم إلى ان يفتعلوا سياسات متصلبة ظاهرياً من الذمي وفي ذات الوقت كانوا يمالئونه سعياً لتدعيم مواقعهم العسكرية والأمنية وحرصاً على ازدهار إمكانياتهم المالية.

هذه المفارقة السياسية لم تزد في سلطة الفقيه الذي ظل يفتقد تدريجياً نفوذه إزاء أمراء لا يستطيع ان يسلط عليهم رقابة فعلية وإزاء معارضة سياسية ما فتئت تناهض

تخاذل الحكام وتهاونهم في شأن النموذج المهجور.

كانت الهوية الثقافية هي أول ضحايا هذه الوضعية المأزومة والمتوترة والقائمة على تسيس احتجاجي ومثالي للمرجع الديني. أصبح للهوية مفهوم متخشب ونهائي وتحول «الآخر» إلى الغريب المستهجن الذي لا يواجه بسوى الإخضاع أو الإقصاء.

هكذا تركز مبدأ التنافي في النسيج الثقافي الإسلامي فاعتبرت الهوية نقضاً للآخر ورفضاً للتثاقف والتطور رغم ان الواقع المعيش كان يسير في اتجاه معاكس بحثاً عن التطور والنماء.

من جهة أخرى كانت نتيجة هذه الوضعية المأزومة انتكاسة كاملة في مجال التمايز التنظيري بين الأمة والدولة. فقد عاد التطابق القديم بين المدني والسياسي وأصبح الخروج على السلطة السياسية خروجاً من الملة وتحول الاختيار الحر للمعتقد تمرداً على السلطة الحاكمة، هذا رغم الجهود المبذولة في الإسلام بعد المسيحية لدعم مسؤولية الفرد ومبدأ اختيار الانتماء الإيماني وللانفتاح على الثقافات المختلفة عبر عالمية الرسالة المحمدية[٤٢].

لا غرابة بعد هذا ان ينتكس مفهوم الهوية وأن يتعاظم تأثير عرف القرون الوسطى على الفكر التشريعي الإسلامي وكل عقلية تجاوزية ويسقط في التقليد والمذهبية الضيقة اللذين أذنا بسقوط سلطة الفقيه.

موازاة لذلك أصيبت الهوية باختناق ثقافي مفزع أفضى إلى ضمورها وتخشبها مطلقاً في المجتمعات الإسلامية روح العداء والتوجس والانغلاق، انها الروح التي تهرف بما لا تعرف، تتعالى على «الآخر» دون ان تحدد بدقة سبب تميزها وتفوقها فاتحة بذلك عصر تبعيتها وفقدان إبداعها.

من أجل هوية منفتحة:

هل تبدو الآن معوقات الحوار بين «النحن» و «الآخر» بصورة أوضح؟

* إن أول ما ينبغي استخلاصه من كل ما سبق ان الثقافة التي لم تتمكن من حسم أمر هويتها فلن تتمكن من ان تخوض غمار أي حوار. وكيف يمكن حسم أمر الهوية ونحن لم ننجح بعد في حوار مع تجربتنا التاريخية تتجاوز العثرات والعقد لتصوغ وعياً معاصراً يمكّن من التخلص من ثقوب الوعي السوداء؟ هل يمكننا ان نتحدث عن

حوار إسلامي ـ مسيحي جاد ومثر اليوم ونحن لم نتمكن بعد من بلوغ درجة الجدية التي حققها أجدادنا في الغرب الإسلامي الوسيط في حوارهم مع «الآخرين» ولم نتمكن من تجاوزها؟ كان الحوار ناجحاً في المستوى الثقافي ـ الحضاري وكان أقل من ذلك في المجالين الاجتماعي والسياسي. لكن هذه الجدية كانت كافية لتكسب الهوية الإسلامية الخاصة بتلك الفترة فعالية وإشعاعاً ظلا قائمين لفترات طويلة وفي سياق محن كشفها الموريسكيون مع حملات محاكم التفتيش وما تلاها من تهجير وتدمير همجيين وكشفها أيضاً شعب الغرب الإسلامي وهو يواجه حملات الاستعمار الأوروبي الحديث في سعيها المحموم لإفناء خصوصياته ومحو معالم ذاته.

حوارنا مع ذواتنا شرط أول لجدية أي حوار آخر:

لعل في النموذج الذي قدمناه لدراسة تجربة تاريخية ما يساعد على مزيد التأكيد من أولوية قراءة الماضي بعيون الحاضر وعلى ضوء تحدياته.

* ويمكن استخلاص أمر ثان لعملنا التفكيكي لجانب من كتاب المعيار انه يصلنا بأزمة الفكر السياسي في الثقافة العربية الإسلامية. هذه المعضلة هي من أهم «الثقوب السوداء» التي تعسّر حل طلاسمها إلى اليوم والتي يتعذر ولوج مرحلة التجديد دون استنبات «جينات» التعددية لها في نسيجها الثقافي والقيمي. ففي الوقت الذي يوشك فيه العالم ان يغادر عصر الحضارات المتباعدة ليلج عصر الحضارة الواحدة التي تفرض على الثقافات ان تبدع حداثتها... أو ان تنقرض هل يُتصور إبداع حداثة عربية إسلامية دون الحسم مع ذهنية «التنافي» التي ميزت الفكر السياسي منذ الفتنة الكبرى إلى العصر الحديث؟ وكيف يعقل حديث عن تدشين مشروع تجديدي للثقافة ولم يقع بعد تأسيس لإدارة الاختلاف ضمن المؤسسة السياسية بتعويض الذهنية الإقصائية بفكر وفاقي ينهي مع شعار: أنا أو الدمار؟

* من جهة ثالثة وأخيرة، فإذا أمكننا كشف بعض الجوانب التاريخية والثقافية والسياسية والتشريعية من خلال معالجة أولية لكتاب المعيار فإن أهم ما ينبغي التذكير به مما هو شديد المساس بموضوع الحوار الإسلامي ـ المسيحي في صيغته المعاصرة هو مسألة الهوية مُكتشَفة عبر وضعية الآخر. ان نجاح الأقدمين في الغرب الإسلامي في إبداع حوار ثقافي ـ اجتماعي مع الآخر ما كان ليتحقق لو لم يتهيأ للهوية الثقافية

آنذاك العوامل التجاوزية الفكرية والعقدية. فهي التي تخطت الركود الهيلينستي[٤٣] الذي عرف طور انحطاطه وعوامل التدابر الديني التي ميزت القرون الوسطى.

تلك العوامل التجاوزية كانت حسب عبارة الجابري: «بداية البداية للنهضة التي تحققت كاملة في أوروبا ابتداء من ذات اللحظة التي اختنقت فيها التجربة العربية». وتهاوت عوامل الحركية والإبداع في النسيج الثقافي.

واليوم، فالمدخل إلى هوية ثقافية مبدعة سيظل مرتبطاً في جانب أساسي منه بطبيعة العلاقة مع الآخر مطروحة في سياقها الجديد. انه مدخل المثاقفة. لكنها مثاقفة واعية برهان التفوق التي ينبغي ان تكتشفه لنفسها في السياق المعاصر.

فطالما اعتبرت الحداثة رهاناً على الصناعة والتكنولوجيا وان مهمتنا الحضارية هي المنافسة في هذا المجال، فإننا لن نحقق حداثتنا ولن ننجح في مثاقفة أو حوار.

معيار الحداثة العربية الإسلامية ليس في منافسة الغرب علمياً وتكنولوجياً، رغم انها منافسة ضرورية ولا يمكن ان تهمل[٤٤]. المعيار النهائي هو في عدم الاقتصار على تلك المنافسة، إنما في الخروج على العالم بمسوغات قيمية أخرى تصوغ هويتنا صياغة معاصرة. من ثم يمكن ان نحاور ونبدع في الإجابة على أخطر معضلات العلم والدين والفكر والسياسة والاجتماع والثروة.

الهوامش:

١ـ منذ عشرين سنة انطلقت سلسلة من اللقاءات الحوارية بين المسلمين والمسيحيين نذكر أهمها في منطقة البحر المتوسط:

* قرطبة ١٩٧٤ و ١٩٧٧
* تونس ١٩٧٤ و ١٩٧٩ و ١٩٨٨
* طرابلس ١٩٧٦

وتصدر الفاتيكان مجلة دراسية بعنوان «دراسات إسلامية مسيحية» منذ سنة ١٩٧٥ وهي اليوم في عددها التاسع عشر.

كذلك تجدر الإشارة إلى جهود فريق البحث الإسلامي المسيحي GRIC الذي يصدر كتابات غير دورية عن قضايا حضارية ودينية مطروحة من قبل باحثين مسلمين ومسيحيين وهو يعمل منذ سنة ١٩٧٧.

لمزيد من التفصيل انظر:

*حولية دراسات إسلامية ـ مسيحية:Islamo-Christiana عدد ٤ (١٩٨٨) ص.ص ١٧٥-١٧٦.

وموريس بورمانس، توجيهات من أجل حوار بين المسيحيين والمسلمين (بالفرنسية) باريس، ١٩٨١ ص.ص ١٧٥-١٧٩.

٢ـ انظر مقالنا: النخب والإصلاح وإشكالية الحوار بمجلة مستقبل العالم الإسلامي عدد ١٠، (١٩٩٣)، مالطا.

٣ـ أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي (من جبال الونشريس غرب الجزائر) ولد بتلمسان سنة ٨٣٤ / ١٤٣٠ ثم أقام بفاس سنة ١٤٦٩/٨٧٤ وبها توفي سنة ٩١٤ / ١٥٠٨.

وكتابه المعيار هو المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت، (١٩٨١/١٤٠١) ١٣ مجلداً طبع طبعة أولى (سنة ١٨٩٧/١٣١٤) بفاس. انظر تفاصيل حياة المؤلف في ابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرجال، الجزء الأول ص ٩١ رقم ١٣٠، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية، المطبعة السلفية ـ القاهرة، (١٩٣٠) ج١: ٢٧٤، وخير الدين الزركلي الأعلام، مطبعة كوستاسوماس (١٩٥٩/١٩٥٤) ط٢، ج١: ٢٥٥ـ ٢٥٦.

٤ـ حكم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز من صفر ٩٩هـ إلى رجب ١٠١هـ/٧١٩م وولى السمح بن مالك الخولاني في رمضان ١٠٠هـ الذي بقي حتى ذي الحجة ١٠٢هـ وقد اشترط تنظيم الأندلس ومواصلة الفتوحات وراء جبال «البرت» وجعل الأندلس مستقلة عن ولايات الشمال الإفريقي.

وتؤكد بعض المراجع ان الخليفة فكر في إخلاء الأندلس وإجلاء المسلمين «لانقطاع المسلمين وبعدهم عن أهل كلمتهم» وطلب من السمح ان يكتب إليه بصفتها وأنهارها وبحارها. فكتب السمح يعرفه بقوة الإسلام وكثرة مدائنهم وشرف معاقلهم.

انظر المقري، نفح الطيب تحقيق إحسان عباس، بيروت (١٩٦٨) ج٣: ١٥

و: ابن عذار، البيان المغرب، تطوان د. ت، ج٢: ٢٦

و: حسين مؤنس، فجر الأندلس، القاهرة (١٩٥٩)

و: المعيار، ج٢: ص ١٤١

٥ـ المعيار ج٢: ١١٩

٦ـ المعيار ج٢: ١٢٠

٧ـ المعيار ج٢: ٢٥٠ وكذلك ج٦: ٦٨

٨ ـ المعيار ج٢: ١١٩

٩ـ المعيار ج٢: ١٣٣، و ١٣٤

١٠ـ المعيار ج٢: ١٣٢.

١١ـ انظر Jean Vernet, Le Tafsir au service de la polemique anti musulmane, in studia, Islamic XXXII

ومحمد الطالبي، الحرية الدينية بالأندلس في مجلة دراسات أندلسية، عدد٧ (١٩٩٢) تونس.

١٢ـ انظر Amar E. , Archives Marocaines, XII, Paris 1908, Levy Provencal, Histoire de l'Espagne Musulmane, T III P116

١٣ـ المعيار ج٢: ١٨

١٤ـ المعيار ج٥: ٢٥٠

١٥ـ المعيار ج١: ٣

١٦ـ المعيار ج١١: ١١١

١٧ـ المعيار ج٢: ٢١٥

١٨ـ المعيار ج٢: ٢١٥

١٩ـ المعيار ج٢: ٢٤٦

٢٠ـ المعيار ج٨: ٣١٩

٢١ـ المعيار ج٢: ٢٥٣

٢٢ـ المعيار ج٢: ٤٣٥

٢٣ـ المعيار ج٦: ٩٥

٢٤ـ المعيار ج٥: ٢٤٥

٢٥ـ المعيار ج٢: ٢٥٤

٢٦ـ المعيار ج٦: ٦٩

٢٧ـ المعيار ج٦: ٣١٧ و ٣١٨

٢٨ـ المعيار ج٢: ٢٤١

٢٩ـ الروم ٣٠: ٢٢

٣٠ـ آل عمران ٣: ٣٤

٣١ـ انظر دائرة المعارف الإسلامية (ط. فرنسية) فصل «كافر» ج٢ (سنة ١٩٢٧) ص ٦٥٨.

٣٢ـ انظر Armand, A. Ladjizia, In studia Islamica XXXII ودائرة المعارف الإسلامية (ط. فرنسية) فصل «جزية» ج٢ (سنة ١٩٦٥) ص ٥٧٣.

٣٣ـ المعيار ج٧: ٦٥

٣٤ـ انظر إبراهيم الأمين، العرب لم يغزوا الأندلس، دار الريس، لندن، ط. ١ (١٩٩١) و Brissaud, A., Islam et Chretiennete 13 Siecles de cohabilation Paris, R. Loffont سنة(١٩٩١)

٣٥ـ المعيار ج١: ٨٥

٣٦ـ انظر Brissaud المذكور سابقاً.

٣٧ـ المعيار ١١:١١١

٣٨ـ رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير ـ بيروت ١٩٨٤ ط١.

٣٩ـ انظر فصل «جزية» المذكور آنفاً وفصل «ذمي» بنفس دائرة المعارف الإسلامية ج٢ (١٩٦٥): ٢٣٤.

٤٠ـ انظر الطحاوي، اختلاف الفقهاء، طبعة الهند ص٢١٦. وأبو حنيفة، العالم والمتعلم، نشر الكوثري، القاهرة (١٣٦٨). عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة ط٢ (١٤٠٢ ـ ١٩٨٢).

٤١ـ انظر Brunschvic, R, La Berberie Orientale, T. I P 447 Paris (١٩٤٠).

٤٢ـ محمد الطالبي، في Religions Liberty, A Muslim Perspective in Islamo-Christiana, n: 11, (1985) pp99-113

٤٣ـ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط٣(١٩٨٧) ص ٣٣٥.

٤٤ـ هشام جعيط، الإسلام وأوربا، تر: طلال عتريسي، دار الحقيقة بيروت، (١٩٨٠) ص١٩٩.

التعددية مشروع انساني متقوم دينيا

مقاربة أولية في آليات التعايش بين الاديان والثقافات

ماجد الغرباوي*

يلاحظ المتابع للفكر الاسلامي ثمة قراءات ملتبسة لنصوص القرآن الكريم راكمتها القرون المنصرمة تمت وفق مناهج اقصائية، متحيزة، لم تراع الضوابط العلمية فاسفرت عن فهم ملتبس للاسلام ومبادئه الانسانية القيمة، واطاحت بسماحة الدين ومرونته، وعطّلت قدرته على استيعاب الآخر فضلا عن محاورته او قبوله، متجاوزة (أي تلك القراءات) بذلك النموذج النبوي الفذ الذي اعاد تشكيل المجتمع العربي على اسس انسانية رفيعة، ارتكزت الى التسامح، والتعايش السلمي، واحترام الآخر، والموازنه بين الحقوق والواجبات.

ولم يستثن المنهج النبوي أيا من اصحاب الديانات الثلاثة المتمركزة آنئذ في المدينة، بل تمكن النبي (ص) ان يترجم من خلال الميثاق (صحيفة المدينة) الذي ابرم بين جميع فئات المجتمع المدني، ليكون دستورا لهم على اختلاف اتجاهاتها الدينية والعقيدية، سماحة الاسلام رغم حداثة التجربة الاسلامية، ولما ينحاز المجتمع المدني بعد برمته لصالح الاسلام، وانما كانت نسبة المسلمين آنـ . لا تتجاوز الثلث. فأرسى النبي (ص) بذلك دعائم المجتمع المتعدد دينيا، واسس للتعايش وفق مبادئ انسانية، حتى ساد الجو العام التسامح والوئام والاخاء، بعيدا عن النزاعات الدينية والصراعات الايديولوجية.

---

* كاتب وباحث عراقي مقيم في سدني ـ استراليا.

ولم يسجل التاريخ حوادث طائفية، اوسجالاً عقائدياً، او تناحراً، او احتراباً على اساس ديني، رغم تواصل الحوار بين الاطراف المعنية، كما لم يصدر عن النبي او الصحابة خطاباً تحريضياً يقوم على الاقصاء او الرفض للآخر المختلف دينيا، بل كان السائد هو لغة الحوار والتفاهم بين الاديان السماوية الثلاثية (**قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم**)، بل قنن القرآن اسلوب الحوار مع أهل الكتاب على اساس (**ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي احسن**). وانما دخل النبي (ص) الحرب مع أهل الكتاب بعد ان نقضوا بنود الميثاق (صحيفة المدينة) وتواطئوا مع العدو لاجهاض الدولة الفتية، اذ كان ذلك مبررا لدخوله معهم في عدة حروب وفي اكثر من موقع، واصبح الدفاع عن النفس والمجتمع آنئذ امرا مشروعا لحماية النفس والمجتمع من مداهمات الاعداء.

غير ان القراءات الملتبسة للنص بعد رحلة الرسول (ص) كرست الانغلاق على الذات ورفض الآخر وتكفيره من خلال نصوص المعركة مع أهل الكتاب، دون مراجعة شرائطها ومسوغاتها، حتى سرت الروح العدوانية الى الآخر الداخلي المختلف عقيديا، او في الاتجاه الفكري او السياسي. وكان للسياسة والمنهج الكلامي الدور الاكبر في تعميق الخلافات وترسيخها بين الاطراف المتنازعة.

والالتباس الذي ساد تلك القراءت انها جردت النص او الخطاب القرآني من تاريخيته. ولا نعني بتاريخية النص القرآني عدم قداسته، او مساواته بالنص البشري، بل يبقى النص القرآني نصا الهيا مقدسا، لا تطاله يد التلاعب والاهواء، الا ان جملة من آياته لا يمكن فهمها خارج اطارها التاريخي، ودراسة اسباب نزولها. وهذا هو المقصود من تاريخيتها. أي ان اسباب النزول، والظرف الذي نزلت به هذه المجموعة من الآيات له دور في تحديد دلالاتها، وعندما تتجرد الآية من تاريخيتها لا شك انها ستتعارض مع قيم قرآنية اشد التصاقا بروح القرآن الذي هو هدى ومنارا ورحمة للعالمين كقوله تعالى (**لا اكراه في الدين**)، (**وجادلهم بالتي هي احسن**)، (**ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر..**) أي عندما جرى التعامل مع مداليل هذا النمط من الآيات القرآنية مجردا عن تاريخيتها وظروفها، افضى ذلك الى وجود منظومة قيمية جانبت الاهداف الانسانية للدين القويم، وبدت عدوانية في تعاملها مع الآخر. واكثر الآيات

دلالات على ذلك الآيات التي تعرضت لأهل الكتاب، او التي اسست لنمط العلاقة معهم. فهذه الآيات نزلت في ظروف خاصة، املاها الموقف العسكري الدفاعي او الهجومي في حينه. أي املتها الظروف الانية للمعركة الدائرة بين المسلمين وأهل الكتاب، لذا جاءت مثقلة بالقيود والتخصيصات، كي لا يتسرب الى وعي الانسان ارادة الاطلاق من منطوق هذه الآيات، وانما تبقى فعليتها وفاعليتها مرهونة بفعلية قيودها.

أي اننا امام آيات تمثل ركائز الرسالة السماوية، وروح الشريعة الالهية، وثوابت الدين القويم، وهذا النمط من الآيات يبقى على اطلاقة وفعليته، ويكون حاكما (كما يعبر الفقهاء) على كثير من الآيات. بينما نجد طائفة اخرى من الآيات لا تكون فعلية الا بفعلية قيودها، وبفعلية الظروف التي فرضتها، وهذه الآيات تشمل ما كان يتنزل على الرسول (ص) ابان ظرف خاص. اذ الملاحظ ان بعض الآيات نزلت لتبين وتشرح وتسدد الرسول في معركته مع الآخر، سواء الكافر او أهل الكتاب، وعندما نقرأ هذه الآيات نجدها قد دخلت المعركة فعلا ضد العدو، فهي تتنوع تبعا لطبيعة الموقف، فتارة تحرّض على القتال، واخرى تشحذ همم المقاتلين، وثالثة تشن حربا نفسية تختزل العدو في اعين المقاتلين المسلمين، الى آخره من الحالات. الا ان هذه الآيات اكدت في الوقت ذلك على القيود، أي انها حرصت ان تقنن هذه الحالات، كي لايستفاد منها الاطلاق الازماني والاحوالي، او تستغل لتأسيس مناهج عدوانية صارمة، وانما هي خطابات اقتضتها المرحلة القتالية مع العدو، وعندما تنتهي تلك الحالة، او عندما تضع الحرب اوزارها، تتفعل الثوابت الدينية لتعود هي الاساس في تنظيم علاقات المجتمع. ولا يمكن العودة الى تلك المصفوفات من الآيات الا بعودة نفس الظروف التي املت النص القرآني. وهي احكام قد تتوقف فعلية بعضها على حضور النبي نفسه. كما يلاحظ اشتراط بعض الفقهاء وجود النبي (او الامام المعصوم كما عند الشيعة) في شرعية الجهاد الابتدائي.

وتتوزع النصوص القرآنية التي تعرضت لموضوع أهل الكتاب على مستويات عدة، ملخصها:

١ـ كُرست بعض النصوص لبيان مستوى علاقة أهل الكتاب بالانبياء السابقين، فوفرت بذلك وثائق علمية لمن يرغب في دراسة الواقع التاريخي لهذه الطوائف الدينية، كقصة موسى والعجل، او عقر ناقة صالح، او قصة تيه بني اسرائيل، او صلب المسيح، او قتل الانبياء من قبل اليهود، قال تعالى:(**قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنيين**)[١] (**وقتلهم الانبياء...**)[٢]. او الآيات الآخرى التي رصدت حركة الانبياء ونشاطهم الدعوي وردود الافعال التي صدرت عن الاقوام والشعوب المشموله بخطابات كتبهم الدينية.

٢ـ كما بينت آيات آخرى الخطوط العريضة لعقائد أهل الكتاب: (**وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله**)[٣].

٣ـ او ان بعض الآيات الكريمة كانت بصدد رسم الخصائص العامة لهوية أهل الكتاب الدينية، وبيان درجة ايمانهم، وطبيعة التزامهم الديني، ووضعهم النفسي. (**ومن أهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما**)[٤]، (**من أهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات واولئك من الصالحين**)[٥].

٤ـ كما تصدت بعض الآيات لبيان صور عن الجدل الديني الذي دار بين المسلمين وأهل الكتاب حول بعض المفردات والمقولات الدينية، بما يخص أهل الكتاب، او ما يخص البشارة بالنبي صلوات الله عليه: (**الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل**)[٦].

٥ـ و بعض الآيات تحدثت عن احكام شرعية تخص أهل الكتاب في زمان انبيائهم، ولم تقصد التشريع للمسلمين في زمن الرسالة، أي انها كانت تخبر عن تلك التشريعات: (**كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل**)[٧]. (**وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم**)[٨].

٦ـ اما الآيات الاكثر عددا فهي الآيات التي تعرضت لأهل الكتاب، من خلال المعركة الدائرة بينهم وبين المسلمين. ويلاحظ في هذا القسم من الآيات الذي يمكن

ان يكون مرجعية قرآنية لمن يتحرى الموقف القرآني من أهل الكتاب وجود القيود والاستثناءات، اذ تنطبق عليها نفس المبادئ القرآنية في موضوع الجهاد، وهي آيات ـ كما هو واضح ـ مشروطة باعلان الحرب من قبل الكفار والمشركين، او مثلهم من أهل الكتاب. وينتهي امد هذه الآيات بانتهاء العدوان والعودة الى السلم (**فان قاتلوكم فاقتلوهم... فان انتهوا فان الله غفور رحيم**)[٩] (**وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة**)[١٠].واما في حالات السلم فالعلاقات العامة للمسلمين يتحكم بها منطق قرآني آخر:

(لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين)[١١].

وبخصوص أهل الكتاب يقول تعالى(قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله)[١٢].

(ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا وقولوا آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون)[١٣].

واشكالية هذه الآيات ان قراءتها مجردة عن تاريخيتها، واسباب نزولها، تولد نظرة اقصائية، تصادر سماحة الرسالة السماوية، ومرونتها، وغاياتها، واهدافها، وتعلن الحرب بلا هوادة مع الآخر، المختلف فكريا وعقائديا، وبالتالي تعجز الرسالة عن الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي احسن، التي هي احد الركائز الاساسية للدعوة المحمدية: (**ادعو الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين**)[١٤]. من هنا فان هذه الآيات وغيرها تمنع من انعقاد اطلاق ازماني واحوالي لتلك الآيات، ما لم تكن الاسباب الموجبة لصدور احكامها فعلية ايضا. وآنئذ لا تكون هناك خصوصية لأهل الكتاب، وانما تنطبق عليها آيات الجهاد الاخرى، أي تكون الحالة شاملة لأهل الكتاب وغيرهم، ممن يعلن الحرب على الاسلام ، فتصبح الحرب عليهم من باب الدفاع عن الاسلام.

تأسيسا على ما تقدم، من ينظر للعلاقة بأهل الكتاب من منظار هذا النمط من الآيات سوف لا يكون للتعددية الدينية (ولو السلوكية) مكانة في تفكيره، لانها آيات تحريضية فرضتها ظروف الحرب التي اعلنها أهل الكتاب ضد الاسلام كقوله تعالى:

(يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين)[١٥]. (ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين)[١٦]. الى آخره من الآيات المتشابهة في مضمونها.

أي ان الثوابت الدينية في تنظيم العلاقات العامة مع الآخر ايا كان اتجاهه الفكري او العقائدي هو (لا اكراه في الدين)، (ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)[١٧] (لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) [١٨]. بل القرآن يتوغل اكثر فيعلن (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين)[١٩].

الاختلاف من زاوية قرآنية

ثمة آيات تحدثت بوضوح عن فلسفة الخلق كقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)[٢٠]. لتؤكد ان العبادة (بمفهموها القرآني) هي احدى الاسباب الموجبة للخلق، واما مفهوم العبادة ومصاديقها فيمكن التعرف عليها من خلال استنطاق الآية وقراءتها ضمن سياق الآيات الاخرى التي تحدثت عن الانسان كقوله تعالى:

(ولقد كرمنا بني ادم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا)[٢١]. وقوله: (واذ قال ربك للملائكة إنّي جاعل في الارض خليفة)[٢٢].

واما الآية الاخرى فهي قوله تعالى: (ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم)[٢٣]. اذ يتضح من منطوقها ان الاختلاف ملازم للطبيعة البشرية، ويتوقف على استمراره تحقق الهدف من الخلق. والحقيقة ان الآية تختزن حمولة دلالية عالية تدعو للتنقيب في اعماقها، بغية التعرف على هدف الخلق من خلال الاختلاف، وبالتالي سينقلب مفهوم الاختلاف المثقل بدلالاته السلبية ليحل محله فلسفة قرآنية جديدة توضح دلالات الاختلاف، وكيف لا

يمكن ان تكون حياة، او لا يمكن ان يكتب لها الاستمرار والبقاء من دون اختلاف. بل يثبت ايضا كيف تتوقف عليه الصيرورة الاجتماعية، والتحول الفكري والثقافي، والتطور العلمي، أي ان الاختلاف يساهم بصور متعددة في تشكيل المنظومة المعرفية للانسان، والا ستؤول المعرفة البشرية باختفاء وجهات النظر الى الضمور، لان الاختلاف يلعب ادوارا كبيرة في خلق الاشكاليات، وطرح الاسئلة المتجددة، وتعميق الاستفهامات التي تطور المعرفة وتبعث الحياة في المجتمع. من هنا صار الاختلاف آية من آيات الله وسنة جارية في خلقه: (ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين)[٢٤].

ومن هنا ايضا يمكن ان ندرك اهمية الآيات التي تدفع باتجاه التعايش السلمي والحوار، وتدعو الى الارتكاز للحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي احسن، لان القضاء على الرأي الآخر قضاء على الحياة وانحسار للدين في زوايا ضيقة، تحجم دور الانسان وتصيره مخلوقا مجردا لا حول له في هذه الحياة ولا قوة، وهو امر يغاير الواقع تماما. إذن (تمثل الخلافات بين الامم والشعوب والثقافات المتعددة اختيارا ملازما لمشروع الخلق ذاته، بل تمثل محرك الموجود، لان التبادل بين البشر ليس اساسيا في مستوى الانطولوجيا اللاهوتية فحسب بل هو عنصر مكون لتاريخ العالم والبشرية، ولم يرد الله ان تكون المخلوقات كاملة مكتملة لاول وهلة، والاحداث منبسطة غير متلاحقة، بل خلق العصور والاعراض وجدلياتها العديدة، وربط ذلك كله بالمصير الانساني)[٢٥]

من هنا ينبغي وفق المنطق القرآني ان ننهي الجدل حول مشروعية الاختلاف والتعدد الفكري والعقائدي، وان نفتش عن آليات للتعايش السلمي بين الشعوب المختلفة.

التعددية الدينية والثقافية

لقد اجادت مجلة قضايا اسلامية معاصرة حينما اختارت لملف العددين ٢١و٢٢ عنوان: (التعددية والاختلاف... تجليات التعايش بين الاديان والثقافات). أي ان المجلة حسمت الرأي لصالح التعدد والاختلاف، واخذت تفتش عبر مقالاتها وحواراتها الثرية، التي افاقت على دقة وعمق في اختيار الاسئلة المطروحة، عن صيغ قرآنية

وانسانية للتعايش. وقد جندت لذلك المناهج العلمية، والصيغ النصية، لان المجلة (تحسب ان التنوع والاختلاف حالة بشرية، وهو احد ابرز النواميس الساطعة في الحياة في كافة العصور، وان توحيد الناس عل رؤية واحدة وموقف مشترك في كل قضية لم يتحقق ابدا)[٢٦]. لكن المجلة لم تنس الجانب المعرفي للتعددية، وانما شحذت اقلام مجموعة من كبار المفكرين في العالم الاسلامي بغية التعرف على البعد المعرفي والاساس النظري للتعددية، ومدى شرعية كل طرف من الاطراف المختلفة، وما هو نصيب كل واحد من الحقيقة المتنازع عليها.

وبصراحة فان المجلة اثارت عبر ملف التعددية اشكاليات صارمة، غارت في عمق البنى الفكرية للتعرف على اداء مقولاتها في انتاج المعرفة البشرية. وربما لاتطيق الاجواء المغلقة هذا النمط من الاشكاليات، لانها اعتادت التفرد في الراي، والشعور بالفوقية، واحتكار الحقيقة دون غيرها، وهي النظرة ذاتها التي ابتلى بها المجتمع الاسلامي قاطبة، بل وكل الطوائف الدينية على اختلافها. ولايمكن ادراك هذه الاشكاليات الا بعقلية حوارية منفتحة، تبحث من غير كلل، وتتوق لمعرفة الحقيقة، دون ان تحدها حدود، او يقمعها سقف معرفي معين. وهي اشكاليات لو اجيد التعامل معها، واعيد تفكيكها، سوف تكون منتجة على الصعيدين المعرفي والسلوكي معا.

وينبغي ان نعرف ان التعددية وقبول الآخر المختلف لا يعني التنازل عن الذات، او مصادرة الانا، كما يتوهم البعض، وانما هي انفتاح على الآخر، باعتباره يمتلك رأيا آخر يمثل وجهة نظره وفق اسس علمية ومعرفية أخرى، ليست بالضرورة ان تلتقي مع متبنياتنا الفكرية والمعرفية. وان ذلك الانفتاح والجدل سيراكم مفاهيم تساعد على فهم الذات، وتحديد علاقتها بالآخر، وفق منطق جديد لا ينتابه الاقصاء والتفرد، ولا يتخذ من حديث الفرقة الناجية مرجعية في تحديد علاقاته العامة.

ثم ان القرآن لم ينه عن الاختلاف، باعتباره حالة بشرية متأصلة، وانما نهى عن الفرقة والتنابذ، أي (ان مفهوم النزاع والتفرقة الذي نهى عنه القرآن الكريم ليس منشؤه التعدد والاختلاف داخل الجماعة او بين الجماعات المختلفة، وانما منشؤه الطغيان وسوء الادارة لهذا التعدد، حيث تقوم بين الجماعات المختلفة علاقات النفي والنفي المتبادل، وحيث يجري الاحتكام الى مبدأ القهر والغلبة)[٢٧].

التعايش بين الاديان والثقافات

لم تعد مسألة التعايش بين الاديان والثقافات حاجة هامشية، وانما اصبحت، بفضل التقارب والاحتكاك بين الحضارات، وتلاشي المسافات الفاصلة بين شعوب العالم، ضرورة ملحة، تتطلب جهدا مكثفا، يتولى ايجاد صيغ للتعايش السلمي بين الحضارات. واذا كان حوار الحضارات احد الاساليب لنزع فتيل الصراع بين الشعوب والحضارات الا انه يبقى احد الاساليب، وليس العمل الوحيد القادر على ايجاد تسوية كاملة لمسألة الصراع الحضاري، وما يكتنفها من اختلاف وتعدد ثقافي في العالم. من هنا لا يمكن اهمال الصيغ الاخرى التي هي ليست اقل فاعلية على هذا الصعيد، وربما تكون اكثر قدرة على اعادة صياغة عقل الانسان بشكل يمكنه تقبل الآخر بعد الاعتراف به، وبالتالي التعايش معه على اساس التسامح، وعلى اساس ان التغاير يختزن شحنات ايجابية تدفع باتجاه التطور والتفاعل الحضاري بين الشعوب والاتجاهات الفكرية والثقافية المختلفة. ويمكن ان نشير بشكل مكثف الى بيان آليات التعايش مع الآخر، سواء كان الاخر داخليا او خارجيا، وهي:

اولا: الاعتراف بالآخر

ينبغي العمل اولا على ايجاد بيئات ثقافية تعترف بالآخر، وتسمح بطرح ومناقشة آرائه، بل وحتى تبني تلك الآراء احيانا، ارتكازا الى قوله تعالى: (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عندالله اتقاكم)[٢٨] اذ الآية الكريمة لم تلغ الخصوصيات الانسانية، ولم تصادرها، او تتنكر لها، وانما ركزت على التعارف والانفتاح على الشعوب المختلفة، لانه يمثل وسائل لاكتشاف الآخر، فيما يملكه من معلومات، او يعيشه من اوضاع، او يخطط له من مشاريع، او يتطلع اليه من طموحات، الامر الذي يفتح اكثر من نافذة معرفية على طبيعة الشعب الآخر[٢٩].

ومن خلال الاعتراف بثقافة الآخر يمكن الاعتراف بالآخر نفسه، كشخصية مستقلة لها خصائصها ومميزاتها وتاريخها وثقافتها، وهذا يتطلب ايضا الكف عن تصور امكانية تهميش الآخر، او اختزاله، ومن ثم الغائه، لان تصور ذلك لا يلغي وجوده الحقيقي بل يجعلنا نعيش في دوامة من التصورات الخاطئة. وربما يكون الآخر اكثر

حضورا على الصعيد الحضاري، واكثر تاثيرا على المستويات الاخرى، وبالتالي فان تصور الغائه يفوّت علينا فرص كبيرة للتكامل معه من خلال التواصل المعقول والمتوازن، لذا ينبغي ان نجعل من الغيرية (عاملا ايجابيا وناقلا خصبا للابداع والاصالة، ومنبعا تاريخيا لا ينضب)[٣٠].

او (ينبغي ان لا يمثل الآخر المختلف الانسان الذي ننفصل عنه، او نبتعد عن العلاقة معه، بل انه يمثل الانسان الذي يدخل في مسؤوليتنا الحركية الثقافية الانسانية، كانسان يملك فكرا نلتقي معه فيه فيما يملك من فكر. كما يملك فكرا مختلفا، او خطأ مختلفا، نتحاور معه وحوله من خلال ما نملكه من فكر مختلف، او خط مختلف عنه، في تجربة تعارف متحركة في العناصر الانسانية المشتركة)[٣١].

وهذا يتطلب آليات فاعلة تعمل على تنشيط الفعل الثقافي بهذا الاتجاه، من خلال التحاور مع الآخر، وبيان نظرياته وآرائه، ومناقشتها في اطار اجواء علمية تسمح بالانفتاح عليها، بعيدا عن أي ردة فعل ايديولوجية، تصادر الجهود المبذولة لاختزال الفوارق الكبيرة المصطنعة بين طرف وآخر.

وهنا تجدر الاشارة الى ان الاعتراف بالآخر لا يعني التخلي عن الذات، او الانسحاق، او الذوبان والانحلال، بقدر ما يعني التفاعل مع الآخر واكتشافه لتطوير الذات وتحصينها. فاذا لم اقترب من الآخر وأتعايش معه، في اطار منظومة علاقات وقيم نابعة من صميم الفكر والمبادئ التي اؤمن بها، سيبقى الآخر بالنسبة لي مجهولا، ومن ثم يكون تقييمي له تقييما غير واقعي، وتنقصه الخبرة بالآخر وخصائصه، لذا تجد تقييماتنا للآخر تقييمات متناقضه، فالبعض يعيش حالة مستعصية من الاستلاب وانفصام الهوية، ويلح على الذوبان بالآخر، والانصياع له كليا. في مقابل ذلك تجد سلوكا آخر، يجد في الغير العدو الذي يجب محاربته، ويؤكد على قطيعته.

وكلا الموقفين يجانب الصواب، بسبب فقدان الضوابط القيمية لتقنين العلاقة مع الآخر، وكيفية التعايش معه. اذ ان الخطوة الاولى على الطريق هي الاعتراف بالآخر، والتعامل معه على اساس هذا الاعتراف، ومن ثم تاتي التفصيلات التي لا تفضي الى الذوبان، والتخلي عن كل ما يمثل ذاتيات الهوية الحضارية، ولا تدعو الى محاربته واقصائه.

اذا لا يمكن للتعايش مع الآخر ان يستقيم، سواء كان الآخر داخليا ام خارجيا، الا بالاعتراف به اولا، والكف عن توهم مصادرته او الغائه.

ومن هنا ايضا تبدو مسألة حسم النزاع حول ثنائية الأنا والآخر، وحسم الجدل القائم حول هذه الثنائية، من اولويات الفكر الاسلامي، لكي ينتقل (أي هذا الفكر) الى مرحلة أخرى تقوم على نتائج هذا الحسم الفكري (شريطة عدم الانشغال ثانية في تفكيك هذه الاشكالية). وهذا يتوقف على اعادة دراسة الانا لاكتشاف الذات وحدودها وقابلياتها، وامكانياتها الحقيقية، وتحديد ذاتياتها، وخصائصها، ومقارنتها بالآخر وخصوصياته، وامكانياته، وذاتياته، وهذا يتطلب اعتماد مناهج علمية، كي نضمن النتائج العلمية المتوخاة من هذا العمل، وبالتالي يمكننا ترتيب الخطوات التالية في ضوء تلك النتائج. وبهذا الشكل فقط يمكننا ان نحقق التقدم على هذا الصعيد، وننفتح على حياة جديدة، حياة مشتركة مع الآخر ـ الذي يختلف معنا فكريا ـ وفق اسس انسانية.

ثانيا: تعميق الوعي

وينبغي (في مشروع التعايش مع الآخر المختلف) اعادة النظر في الوعي الذي تكون في اطار بعض النصوص الدينية والمرويات التاريخية، والتأكد من صحتها، عبر دراستها سندا ومتنا، كحديث الفرقة الناجية، الذي لعب دورا كبيرا في تشظّي الامة، والاصرار على احتكار الحقيقة، ورفض كل الفرق والمذاهب التي تحتفظ بوجهات نظر اجتهادية مخالفة، حتى بات الجميع الا ما ندر يعتقد بخطأ المخالف مهما كان نوعه، وهذه الحالة قد اثرت ايضا في الاوساط الثقافية، ويمكن ان نلاحظ نموذجا لذلك في حديث الدكتور محمد اركون مع محاوره في العدد ٢٢ من مجلة قضايا اسلامية معاصرة، حيث اكد اركون: (لا بد ان نخرج من المأزق الفكري.... الذي خلق لنا ما لا يمكن التفكير فيه).[٣٢]

ويبدو ان حديث الفرقة الناجية (ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة) لم يرو في المجاميع الحديثية المعتبرة [٣٣]، ولم يرد في صحيح البخاري وصحيح مسلم، ولم تحز أي من رواياته على شروط الصحة المعتبرة في الصحاح من كتب الحديث النبوي الشريف، كما افاد الدكتور محمد عمارة ذلك[٣٤]. لكن رغم ذلك

تجد كل فرقة من الفرق الاسلامية تتشبث بهذا الحديث، لتؤكد تفوقها على الفرق الأخرى، ونجاتها يوم القيامة، وبالتالي هلاك جميع الفرق التي سيكون مصيرها النار، وفق منطوق هذه الرواية. وقد ارتكز الى هذا الحديث لتحديد العلاقات العامة مع الفرق والمذاهب الأخرى، واتخاذ احكام جائرة ضدها، باعتبارها فرق ضالة يجب تجنبها.

والصيغة العملية للتعامل مع هذا اللون من الاحاديث هو الرجوع الى المصادر الحديثية، بغية التعرف على تلك الروايات، ودراستها متنا وسندا دراسة علمية، وفق ضوابط علمي الرواية والدراية، ومن ثم اعلان نتائج البحث امام الملأ، بغية التوافر على وعي يمكّن المجتمع من تجاوز عقدة الآخر من ابناء الفرق الهالكة (حسب ما يصرح به هذا الحديث). وآنئذ سيقف الجميع على قدم المساواة في مواجهة مصيرهم يوم اللقاء الاعظم، وحينئذ (... ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى)[٣٥]. واعتقد ان مسؤولية ذلك، أي مسؤولية مراجعة النصوص والمرويات التاريخية المعتمدة في نفي الآخر والغائه، تقع على جميع الاوساط العلمية والثقافية الواعية.

أي يفترض علينا ـ كمسؤولية تاريخية ـ تحصين ثقافتنا من تسرب النصوص الموضوعة، او المرويات المختلقة، والاعتماد على النفس في ايجاد صيغ للتفاهم مع الآخر، بعد ان اقر القرآن الكريم بوجود الاختلاف بين الشعوب والاقوام، وترك الباب مفتوحا لاعتماد الاسلوب الاكفأ، لتوفير اجواء سليمة للاجتماع والتعايش السلمي (اذ ان الاجتماع الانساني ايضا هو مصدر مكمل للنص القرآني، واذا كان الاجتماع الانساني ـ بوصفه احد تجليات النص المنثور ـ مصدرا للاستلهام والمعرفة، بات من المحتم المزاوجة بين معطيات النص القرآني من جهة، ومعطيات النص الكوني البشري ـ المتحقق في حيز التاريخ ـ أي في حيز الزمان المتحرك من جهة أخرى)[٣٦].

كما ينبغي علينا ان نقوم بمراجعة عميقة وشاملة للتراث، بغية تنقيته وفرزه، للتوفر على خزين نصي يساعد على تماسك البنى الاجتماعية، ويستبعد الخطاب الطائفي المفرق، وان كانت بعض النصوص صحيحة، لانها مرتبطة بتاريخيتها، ولا يمكنها التعالي على الزمان، لاكثر من سبب، فليس بأيدينا ما يؤكد فعلية القيود والقرائن والاحوال التي فرضت صدور النص، كي يحافظ النص على اطلاقه وفعليته، والشيء

الأكيد هو اختلاف الظروف الزمانية، الى درجة لا يمكن معها تصور طبيعة الاوضاع الماضية بكل تفاصيلها.

بل ان الدكتور محمد اركون يرى ضرورة مراجعة الفكر الاسلامي بكامله، لانه يرى (ان الفكر الاسلامي بكامله داخل في نطاق الحلقة التاريخية الموصوفة والمعروفة بالقرون الوسطى، او بفضاء المعرفة الخاصة بالقرون الوسطى) ويضيف لتوضيح هذه النقطة: (يجب علينا ان نعرف ما معنى المنظومة المعرفية الخاصة بالقرون الوسطى، لنميزها عن المنظومة المعرفية التي ستحدث بعد القرن ١٦، عندما تظهر تلك الظاهرة التي اشرت اليها بدخول العقل مرحلة جديدة من تاريخه، ومن ممارسته للمعرفة بعد ما جاء كوبرنيكوس وجاء غاليلو وجاء آخرون ، الذين ابطلوا او نسخوا المقدمات الاساسية للمنظومة المعرفية الخاصة بالقرون الوسطى، وانتقلوا الى منظومة هي المنظومة التي نسميها ونعيش عليها كمنظومة حديثة بالفكر الحديث) [٣٧].

اذا فاركون يفصل بين مرحلة القرون الوسطى ومرحلة الفكر الحديث، من خلال المقدمات التي تعتمدها كل من المرحلتين في انتاج المعرفة، فمقدمات المرحلة الاولى- أي مرحلة القرون الوسطى- هي مقدمات اسطورية، ولا شك ان الاسطورة هنا غير الخرافة، أي تشير الى ما لا يمكن البرهنة عليه تجريبيا، وان امكن ذلك عقليا وفلسفيا، وبالتالي تعتمد الاسطورة (كما هو السائد) على الايمان والتسليم، وغالبا ما تكون خطوطاً حمراء لا يمكن مقاربتها، لكن يمكن الارتكاز اليها كمقدمات منتجة في القياس الارسطي. ويمكن ان تكون تلك المرحلة، كما يصفها هاشم صالح: بحيث يكون فيها العقل متحجرا، جامدا، لا يقبل النقاش في مقابل المرحلة العملية الوضعية [٣٨].

وفي رأي اركون ان الفكر الاسلامي برمته ينتسب الى هذه المرحلة، أي ان هذا الفكر قد بنى هياكله المعرفية على مقدمات تسود في ذلك الفضاء المعرفي، فيقول:

(لذا ما ذكرته من اعمال ابن تيمية وآخرين، والذين ينقلون عن هؤلاء اليوم ويستمرون في تلك الحلقة المفرغة ، ويكررون براهين قد قيلت وقد نوقشت في المنظومة الاسطورية، هؤلاء لايفيدون بما نحتاج اليه اليوم من اعادة النظر..) [٣٩]

أي اننا بحاجة وفقا لهذه النظرية الى مراجعة التراث الاسلامي، وزعزعة الموروث، واعادة بناء المعرفة الاسلامية على مقدمات علمية، وليست اسطورية، كما يسميها

اركون، واول خطوة على هذا الطريق هي الكف عن تقليد السلف، والعودة الى القرآن والسنة لبناء فكرا اسلاميا يتناسب مع المعطيات العلمية للعصر. كما ينبغي الكف عن ترديد خبر: (خير القرون قرني ثم الذي يليه...) الذي أخرج السلف (مطلق السلف)عن كونهم رواة لهم تاريخهم وثقافتهم ومعارفهم وظروفهم واحولهم، وارتقى بهم الى مرجعية فكرية ومعرفية لا يمكن تخطيها باي شكل من الاشكال، بل ان البعض فرض فهم السلف على كل انتاج معرفي او فكري، وانْ على حساب الحاضر وحاجاته ومشاغله ومدركاته.

وهذا لا يعني الحث على مقاطعة التراث بكل اشكاله وانما يبقى للتراث دوره في دفع الحاضر الى الامام، أي اننا نختار من التراث ماهو ملائم لعصرنا، ونبقي كل شيء ضمن تاريخيته. ونكف عن دعاوى الاطلاق والجزم والنهائية والكمال، التي يحلو للبعض وصف التراث بها، فالتراث لا يتعالى على الزمان، ولا يستمر في تأثيراته الابستمولوجية وسلطته المعرفية، وانما يتحرك في دائرة ظروفه الزمكانية تأثيرا وتأثرا وتبقى الحاجات اللاحقة عقبه دون تمدده خارج حدوده ومدياته التي تفرضها قابلياته الذاتيه، أي ان التراث ذاتا غير قادر على البقاء ما عدا العناصر القادرة على الاستجابه لظروف الحاضر ومشاغله، او كما يعبر الاصوليون (ان هناك قصورا في المقتضي لا في المانع) أي ليس للتراث مقتضي للبقاء، وانما مثله مثل الشمعة التي ينتهي امدها بشكل تدريجي.

فتكون قراءتنا للتراث اذا للتعرف على العقل في مراحله التاريخية، ونقرأ التراث ايضا لنفهم التاريخ، وحركة التاريخ، ومتبنيات الفرق الاسلامية، والافكار المعارضة. لندرس اسبابها ودواعيها وسبب اختفائها؟ هل كانت سياسية ام ايديولوجية؟

لكن للاسف ان آفة الفكر الاسلامي هي التقليد بلا انقطاع للماضي وتراثه، تقليدا مطلقا، حتى بات من الصعب فهم القرآن والسنة الشريفة بمعزل عن السلف، وهذا هو سر التخلف في الفكر الاسلامي، لذا يؤكد اركون (ليس لي الحق ان انظر فيه ـ أي التقليد بنظرة نقدية ـ فقط، بل لي ـ كعقل ـ المسؤولية الفكرية ان اعيد النظر في كل تقليد سبق، ويريد ان يفرض نفسه علي مقدماته وعقائده ونظمه، وكذا وكذا، بما فيه المعطى المنزل) ويقصد الكاتب بالمعطى المنزل: الكلمة التي اعطاها الله لليهود،

والنصارى، والمسلمين. وقد بيّن هنا كيفية تلقي الانسان لهذا المعطى، وكيفية تعامله معه فقال: (وكلمة الله لا تنازع، لا تناقش، يتلقاها الانسان في قلبه، ويخضع لها عقله، ويكون العقل في جميع ما يمارسه من المعارف خاضعا للمعطى المنزل، وكذلك في التقاليد الآخرى ، والتراثات الآخرى،والسنن الأخرى.ودائما نجد العقل خاضعا لمعطى سابقا، اعطي لمن يعتقد ان هناك آلهة او الها، البوذيون، الهندوكيون، الزرادشتيون، كل الناس، كل جماعة لها معطى يخضع له العقل. اذن هذا وضع بشري شامل للبشر، أي ان العقل يكون معرفيا ونفسانيا ومنطقيا في هذا الاطار، حيث يتعبد لمبادئ لا ينازعها ولا يناقش فيها)[٤٠].

فأركون يرفض الركون الى التقليد ويرى من حقه كما تقدم نقد كل شيء. ويمتدح الوضع الثاني الذي يتصف بالنقد والمراجعة، واعتماد العقل بشكل مطلق في المعرفة. يقول(الوضع الثاني للعقل البشري بدأ يظهر عند اليونان.... او ما حدث في الامم الاوربية التي ذكرتها في القرن ١٦ كأنه ظهور جديد وكأنه فتح جديد بامكانية العقل ان ينتقل نقلا اكثر فعالية مما كان عليه في وقت اليونان.... معنى هذا العقل يتكلم بالانا ، انا العقل، ومن انا العقل ينطلق الفرد كفرد مستقل عن المعطى. معنى هذا العقل المستقل عن المعطى المنزل، او المعطى التقليدي)[٤١].

ليس هنا مجال لمناقشة كل افكار الدكتور محمد اركون الا ان لنا ان نسأل على عجالة ما اذا كان المعطى المنزل بطبيعته غير قابل للادراك او المعرفة، وانما يعتمد اساسا على الايمان والتصديق، هل يجب تخطيه ايضا لاستعصائه على الفهم البشري؟

لذا هناك مؤاخذه اساسية على التفصيلات التي يذكرها العلماء عن الغيب وخصائصه، او عن مشاغل الاله سبحانه وتعالى، بل ان البعض يتكلم وكأنه مطلع حقيقة عل الغيب، علما ان المساحة الواسعة من الغيب لا يمكن للانسان تعقلها، فضلا عن ادراكها، بل ان بعض قصص القرآن لولا انها قرآن ووحي منزل من الله تعالى يصعب على الانسان التصديق بها. والا سنضطر اذا انسقنا مع افكار اركون بشكل مطلق الى التأويل البعيد، لا سيما في التعامل مع بعض المفردات القرآنية، كالجن والشيطان والملائكه وغيرها.

لكن المفيد في هذه النظرية انها تمدد مساحات النقد، لتشمل المقدمات التي قام عليها الفكر الاسلامي والمعرفة الاسلامية، لنخلص الى مقدمات علمية تصمد امام النقد، ومن ثم يشاد عليها البناء المعرفي.

فمثلا لو ابقينا القرآن الكريم مفتوحا للقراءة والتأويل، ولم ننغلق على نمط واحد من التفسير، بل نتخطى التفاسير الأخرى، ونتجاوز فهم النص الذي خضع لظروف تاريخية معينة، ونكف عن تجيير القرآن لصالح جهة او شخص دون غيره، فماذا سيحدث؟ لا شك سيحدث تحول تاريخي على المستوى المعرفي. سيما في ظل دعاوى تجديدية أخرى للتعامل مع القرآن، كدعوى اركون الى (تحليل المستويات اللغوية للخطاب القرآني) اذ يرى ان (هناك مستوى شفاهي وهو المستوى الاول من حيث التاريخ، وهو المستوى الذي نطق به القرآن، بلغ به القرآن في (العصر) الاول، (أي) فترة النبوة. ثم المستوى الثاني الذي أتى تاريخيا بعد ذلك، هو مستوى الجمع، الالمام بجميع النصوص التي سمعت شفاهيا، حتى تسجل وتكتب، وتصبح مكتوبة في مصحف، (فتلك) مرحلة شفاهية والقيت شفاهيا، حتى تسجل وتكتب وتصبح مكتوبة في مصحف، (أي في مرحلة ثانية). وهذه المرحلة الثانية نسميها المجموعة الرسمية المغلقة ـ Le corpus officie clos).

ويضيف: (ان هذه اصطلاحات لغوية وليست اصطلاحات دينية، و لا اتحدث عنها، ولا اقول انها حقيقة او غير حقيقة، لانها ليست موضوعي.. ولكن الكثير من الناس اولا لم يقرأ ، واذا قرأوا لم يفهموا. لان الفرق هو بين المستوى العقائدي والميدان العقائدي للبحث من جهة ، والميدان اللغوي فقط للبحث من جهة أخرى، لان الخطاب الشفاهي له قواعده اللغوية الخاصة للتحليل، وللدلالات قواعد خاصة للتفسير مغايرة للقواعد التي تطبق على الخطاب ، اذا كان مكتوبا لا ترى الايدي تتكلم كما تتكلم يداي الان وانا اكلمك، ووجهي يخاطبك وصوتي يكلمك عندما يرتفع او ينخفض. هكذا هو ، ولكن الناس يخلطون ذلك، لان في بالهم مستشرق قرأ عند المستشرقين يريد ان يخرب لنا ايماننا ، ويريد ان يهدم قرآننا، وكذا وكذا)[٤٢].

هل يعني كلام اركون ثمة تغاير بين المستوى الشفاهي للنص القراني والمستوى التدويني؟

هذا ما يشي به كلام الرجل، اذ هناك قرائن حالية ترافق النص الشفاهي عادة، وبالتالي فان هذه القرائن تراكم معان كثيرة، لا ينطق بها النص المدون، فتتسع الهوة الدلالية للخطاب شفاهة وتدوينا.

ولو فرضنا جدلا امكانية التوفر على جميع القرائن الحالية التي رافقت الخطاب الشفاهي للقرآن، فلا شك ان مدلولات جملة من الخطابات القرآنية ستتأثر بتلك القرائن الحالية، واول تلك الخطابات تأثر الاوامر والنواهي المجردة عن القرائن التي تضمنها الخطاب القرآني، اذ ان دلالة فعل الامر وصيغة الامر على الوجوب او الاستحباب، وكذلك دلالة فعل النهي او صيغه على الحرمة او الكراهة، ليست دلالة ذاتية، كما يذهب الى ذلك بعض الاصوليين، وانما هي حيادية بالنسبة الى الطرفين معا، كما ليس للعقل مدخلية في تحديد هذه الدلالات، وليس هي من شؤون العقل، كما قال بذلك عدد من الاصوليين، وايضا ليس للامر وصيغته دلالة على الوجوب دون الاستحباب، او الحرمة دون الكراهة بالنسبة للنهي وصيغه، اذا صدر الامر او النهي من المولى الحقيقي كما هو رأي عدد من الاصوليين، لان الاستحباب والكراهة تصدر منه ايضا، ولا يبقى سوى القرائن الحالية والمقامية القادرة على تحديد دلالات الامر والنهي، وهل الامر دال على الوجوب ام الاستحباب، او هل النهي دال على الحرمة او الكراهة. وهذا بلا شك بالنسبة للآيات المجردة عن أي قرينة ترافق ذات الخطاب، والا لو رافق الخطاب المدون قرائن متصلة او منفصلة يمكن من خلالها تحديد دلالة الامر او النهي، فلا شك في الاعتماد عليها لانجاز هذه المهمه الخطابية.

بل اكثر من ذلك ان التطور الفكري والثقافي والمعرفي يؤثر في تحديد دلالات الخطاب لذا (فان المفهومات المهمة التي ذكرت في القرآن ستتغير تغيرا جذريا حسب البيئات الثقافية التي تمر عليها)[٤٣]. ويمكن ان نعضد هذه الفكرة من خلال امثلة متواضعة يمكن ادراكها من قبل الجميع، فمثلا مفهوم الاله يختلف من بيئة ثقافية الى أخرى، فالانسان الذي يعيش في مجتمع اقطاعي، لا يخرج في تصوره لمفهم الاله عن اطار ثقافة عصره بالنسبة للسلطة والسيادة، وبما ان السلطة كانت لرجل الاقطاع، وكانت له صلاحيات فرضتها القوة، فان الفلاح البسيط عندما يتصور الاله يتصوره في اقصى درجات القوة والاستبداد. بينما مفهوم الاله في البيئة الرأسمالية التي تكون فيها

السيادة لاصحاب رؤوس الاموال لا يخرج عن كونه دكتاتور رأسمالي، قادر على امتلاك أي مستوى من الثروة، وبامكانه الاطاحة باي قدرة عمالية لا تنسجم مع توجهاته، وربما اضطر الى التفاوض مع القطاعات العاملة لضمان مصالحه. ولعل في قصة نبي الله موسى، وذلك الفلاح البسيط الذي كان يتمنى ان يكون للاله حمار فيرعاه في مزرعته، دلالة واضحة على تاثير البيئة الثقافية في صياغة المفاهيم.

وفي المجتمع العبودي تكون الدلالة اكثر وضوحا، اذا لا شك ان الانسان في ذلك المجتمع البسيط يستحضر صورة السيد عندما يتصور الاله، ويقارن بين الاله وسيده المالك كل ما اراد مخاطبة ربه. وكان يقيس العلاقة مع الاله من خلال علاقته بالمالك، فكما ان السيد مالك للعبد، وله حق التصرف به بيعا وشراء، او أي نحو من انحاء التصرف، كذلك الاله الحقيقي له نفس الصلاحيات قياسا على صلاحيات المالك، الا انه اشد، لذا طالما تقرب الانسان آنئذ للاله تجنبا لغضبه واحراز مودته.

وما زالت صور العلاقة بين الانسان وربه، التي كانت سائدة في عصر العبودية، هي السائده والمهيمنه على الفكر الاسلامي، لا سيما في مجال علم اصول الفقه، وايضا الفقه الاسلامي، وما زال هذا الفكر يتعثر في رسم صورة أخرى للعلاقة بين الانسان وربه. بل لا يستطيع هذا الفكر ان يتصور نحوا آخر من العلاقة بين الانسان وربه، رغم ثراء الآيات القرآنية التي تضع العلاقة بين الانسان وربه في اطار من الرحمة والمودة. بينما ضل الفكر الاسلامي والتراث الاسلامي يؤكد على علاقة العبودية الخالية من أي لون من الوان الرحمة والمودة، حتى اضطر البعض الى توسيط الانبياء والاولياء، من اجل كسب الاله وضمان مرضاته. وهو الذي يخاطب الانسان (ادعوني استجب لكم)، (ونحن اقرب اليه من حبل الوريد)، (وكرمنا بني ادم)،(وكرمنا الانسان) (اني قريب اجيب دعوة الداعي اذا دعاني) وغيرها من الآيات المفعمة بالحنان والرحمة والمودة.

لكن كيف يمكن تحقيق هذه الامنية المعرفية؟ وكيف يمكن التوفر على القرائن الحالية والمقامية التي رافقت الخطاب الشفاهي للقرآن؟ وقد تحول التراث كله الى نصوص مدونة، وليس ثمة وسيلة او نافذه نطل من خلالها على القرائن الحالية التي رافقت الخطاب القرآني، سوى بعض العبارت القليله المبثوثه في روايات الصحابة، لذا تبدو هذه المهمة صعبة للغاية لكنها ليست ممتنعة عقلا.

وهذه الدعوى تدعونا بجد الى اطالة النظر في آيات القرآن والتأمل في دلالاتها، والتحري عن مخزوناتها الدلالية والمعرفية، من خلال الاستعانة بالعلوم اللغوية والالسنية الحديثة.

ثم ان التعامل المباشر مع القرآن يتيح فرص هائلة للتعرف عليه وكشف مدلولاته، سيما ان (البنية اللغوية لخطاب القرآن تفرض على كل قارئ ان يبقي الخطاب مفتوحا ولا يغلقه بتفسير يقول انه نهائي، وانه من الواجب على جميع المسلمين ان يراجعوه)[٤٤]. كما ينبغي مراجعة الآراء الشاذة والمرفوضة ايديولوجيا او سياسيا لمخالفتها الآراء الرسمية والسائدة. اذ غالبا ما تاتي هذه الآراء بجديد، الا ان غرابته على الفهم السائد، او تقاطعه مع المصالح الايديولوجية يزيح تلك الآراء القرآنية نحو زوايا المكتبات المظلمة حتى يقيض لها الله ايادياً علمية امينة لتستنقذها وتعيد قراءتها وتحقيقها. واعتقد ان الوقت اصبح ملائما لفك الحصار عن تلك الافكار، بغية التعرف عليها واعادة قراءتها ونقدها وفق مناهج علمية لا تعتمد الاقصاء والتكفير والردة والتعامل العدواني مع الراي المخالف، وانما تتعامل معها بموضوعية.

وقبل ان نغادر هذه الفقرة نعود لنتساءل عن الاسباب التي دعت اركون الى التعميم عندما طالب باعادة النظر في الفكر الاسلامي برمته، ولم يستثن منه شيئا، باعتباره كما يقول (داخل في نطاق الحلقة التاريخية الموصولة بالقرون الوسطى) ، أليس هناك علوم اسلامية قائمة على البرهان والدليل العقلي؟ وما هو رأيه بالفلسفة الاسلامية؟ ام انه لا يعترف بوجود فلسفة اسلامية؟ أليس الفلسفة الاسلامية لتلك الفترة كانت احد معالم الفكر الاسلامي وقد امتازت باعتماد الادلة والبراهين وان كانت وفق المنطق الارسطي. واين صارت العلوم الأخرى رغم بداءتها لانها كانت بمستوى العصر آنذاك؟

لكن اركون يصر على التعميم، مهما كان نمط الفكر الاسلامي الذي كان يمثل تلك الحقبة التاريخية، يقول: (تلك العلوم وتلك الانتاجات، مهما بلغت من الانتاج العلمي، كان بالرغم من ذلك كله الحلقة المنلقة الخاصة بالقرون الوسطى بالمنظومة المعرفية Le systeme Cognitif medieval لان الحد الذي يفرق هنا بين الماضي والجديد الحد هو ما ذكرته عن الوضع الابستمولوجي للعقل البشري).

ثالثا: التخلي عن منطق الوصاية

ينبغي ايضا (في مشروع التعايش مع الآخر) التخلي عن منطق الوصاية، الذي يدعيه كل مذهب وفرقة من الفرق الدينية، والذي خولها صلاحيات واسعة، حتى تمادى البعض في تكفير الآخر وتفسيقه وتضليله وملاحقته. وقد عاصرنا حالات كثيرة من التكفير طالت شخصيات علمية وفكرية كبيرة. كما تعرض طيف آخر من المثقفين والمفكرين للملاحقة والقتل والاعدامات والسجون والاغتيالات في كثير من الدول، لانهم يحملون وجهات نظر مغايره. بل الملاحظ ان حملات التكفير ـ في ظل هذا المنطق المتعسف ـ لا تخضع لضوابط محددة. فقد حدثنا التاريخ عن كثير من حالات الاضطهاد التي لحقت اصحاب الآراء المخالفة، كما تسبب منطق الوصاية بالحكم لادنى شبه على المعارضين بالتكفير والردة، وهنا شهادة للدكتور طه جابر العلواني يقول فيها: (احصيت عددا لا بأس به من كبار العلماء المسلمين المعروفين، ممن حكم عليهم بالردة لاسباب تافهة، لا تعدو ان تكون مخالفة في الرأي، او في المذهب، او في بعض الامور للسلطان ولفقهاء السلطة، وقد استغربت كثيرا حينما وجدت ان بعض اولئك الذين ذهبوا الى التكفير ببعض ما لا يكفر من امور خلافية، والحكم بالردة على من يجتهد في بعض الامور، ويصل الى بعض التصورات التي يدعى انها مخالفة للاجماع. كما وجدت بعض العلماء يدعي نسخ قوله تعالى، لا اكره في الدين، للتخلص من أي الزام في هذا المجال)[٤٥].

وفي نفس هذا الاتجاه تأتي دعاوى القيمومة والوصاية على الغير، بعد تجريده من الرشد والقدرة على التعقل والتمييز واختيار الافضل، واختزاله الى قاصر يخضع شاء ام ابى لوصاية وليدة وجهات نظر اجتهادية مجردة، وليست بالضروة ان تكون قد حازت على القدر الكافي من الادلة العلمية التي تؤهلها لمصادرة كل شيء، بما في ذلك الحرية التي منحها الله تعالى للانسان، الا انها اكتسبت صحتها وفق منطق القوة الذي يسود اغلب مجتمعات العالم.

ثم ان التخلي عن منطق الوصاية أيا كان نوعه سوف يحرر الانسان من القمع، وبالتالي سينطلق في تفكيره، ويمارس دوره في النقد والتصحيح دون خوف او تردد، وآنئذ سنتوفر، بشرط التحلي بالموضوعية، على وجهات نظر أخرى اكثر دقة وصوابا.

ولا يمكن القيام بهذه المهمة مالم يتوافر هامش كاف من الحرية يسمح للحوار ان يتناول مباني النظريات الداعية الى اختزال الانسان، وتهميشه، وتجريده من القدرات والقابليات التي منحها الله تعالى اياه، لممارسة دوره الفاعل في الحياة. والا فان شعور الانسان المستمر بالقصور والعجز، والحاجة الى وجود قيّم يدبر شؤونه سيتراجع، ومن ثم يتحول الى كائن ميكانيكي يتحرك وفق ارادة الغير، ويعجزعن اتيان أي عمل ارادي بشكل متقن، وفي ذلك خساره فادحة للفرد والمجتمع معا، رغم ما يحقق هذا المنهج للحاكم المستبد من اهداف ومزايا.

رابعا: نقد الذات

يجب على الجميع (في مشروع التعايش مع الآخر) تبني مبدأ النقد الذاتي، والمراجعة المستمرة للمتبنيات الفكرية والعقيدية، او المراجعة الدقيقة للبنى المعرفية، بحثا عن المقولات المسؤولة عن انتاج المعرفة، او اعادة انتاجها، كي تتحرر، بعد محاكمة تلك المقولات ونقدها، من ربقة الافكار والعقائد المصطنعة، او وليدة الحاجات الايديولوجية. اذ لاشك ان كثيرا من الافكار والعقائد والطقوس اكتسبت قدسيتها بمرور الزمن، رغم غرابتها عن النسيج الاسلامي، حتى تحول بعضها الى جزر مغلقة لا يجوز التوغل بها، او خطوط عقيدية حمراء لا يمكن تخطيها.

غير ان الجرأة على مداهمة الممنوع تفاجئ الباحث الموضوعي بخطأ عدد لا بأس به من العقائد والافكار المتبناة من قبل الشعوب، وضمن هذه الدائرة تقع اغلب الخطابات الايديولوجية، والنصوص التعبوية، التي تعتمد سلاحا في الصراعات الطائفية. وكذلك النصوص التبريرية والتنزيهية، التي تعتبر اقوى رصيد للمخيال الشعبي في تصوره للنجاة يوم القيامة، وفوزه بمرضاة الله تعالى دون غيره. وهكذا الحال بالنسبة للحديث عن المقدسات، فهي الأخرى تقع ضمن دائرة الممنوع، او اللامفكر فيه. فكثير من القضايا العقيدية اللامفكر فيها تتحول الى قضايا موضوعة، وربما تافهة، لا قيمة لها بالموازين العلمية بعد ان تفشل في مقاومة النقد، بمجرد محاكمتها وفق مناهج علمية لا تخضع لشروط الخطاب الايديولوجي.

اما لماذا الاصرار على زعزعة القناعات والمراجعة المستمرة للبنى الفكرية والمعرفية بحثا عن المقولات المنتجة للمعرفة، او المسؤولة عن اعادة انتاج المعرفة

فلأن العقل يقع ـ رغم قدرته الهائلة على اختراق الممنوع واللامفكر ـ تحت تأثير الخطاب الايديولوجي والعاطفي، وينحاز بشكل وآخر انحيازا ايديولوجيا لصالح مذهبه ومتبنياته العقيدية، وبالتالي يتجاوب لا شعوريا مع الخطاب التبريري او التنزيهي ويأنس باستماعه والتفاعل معه، مما يجذر المقولات الموروثة والمكتسبة، فتكون اكثر فاعلية داخل البنى المعرفية، ويصعب آنئذ تجريده او اقناعه بخطأ متبنياته.

الا ان المراجعة المستمرة تتيح فرصة كافية للعقل، كي يتمكن من محاكمة الافكار ومناقشتها، وبالتالي تبنيها وفق اسس علمية.

وفي هذا السياق تجدر الاشارة الى ان العقل وليد بيئته الاجتماعية، أي ان الاطر الفكرية التي ينظر من خلالها العقل للاشياء، ويحكم من خلالها على القضايا المطروحة، هي اطر مستوحاة من البيئة الاجتماعية، من البيت، من المدرسة، من المسجد، من المنبر، من احاديث المجالس، وحكايات الآباء والاجداد، من وسائل الاعلام، و.....الخ. ولا مدخلية للعقل في صياغة أي من مقولاته العقيدية، الا نادرا جدا، ولدى عدد قليل من الناس. لذا فالطفل انما يكون مسلما او مسيحيا، شيعيا اوسنيا، بسبب بيئته الاجتماعية، أي ان الجميع ـ الا ما ندر ـ مصداق لقوله تعالى(**انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون**)[٤٦]. وليس ثمة من حاكم افكاره ومتبنياته العقيدية وفق اسس علمية اجتهادية الا نادرا.

لكن الاشكالية الاساس، ليس هناك من يشك بمعتقداته، وبالتالي ليس هناك من يجد في نفسه حاجة الى مراجعة عقيدته الدينية، بل ان الجميع يعتقدون بصحة عقائدهم، ويعتقدون ايضا هم المصداق لحديث الفرقة الناجية دون غيرهم.

لكن ألايصدق هنا (أي في هذه الصورة من الاعتقاد) مفهوم القطع والجزم (بالمعنى الاصولي للقطع والجزم)؟ واذا كان كذلك ألا يكون هذا القطع او الجزم بصحة العمل معذّرا لفاعله يوم القيامة، باعتبار ان القطع لا يوجب المؤاخذة على الفعل؟ أم انك تقول ان مقدماته مقدمات فاسدة! وهل يمكن للشخص ان يلتفت الى مقدماته؟

وهل علينا ان نناقش الناس فردا فردا لكي نصحح مقولاتهم ومفاهيمهم العقيدية؟

ام هناك شك ان الناس مطلقا لا يعون الا صحة المقدمات والنتائج، وبالتالي صحة الاعمال، فكيف يجوز تكفيرهم؟

ثم هل هذا يدعو للقول بالتعددية؟ بوحدة الحقيقة، وتعدد الطرق، بمعنى ان كلاً يرى وجها من الحقيقة؟

تبدو الأجوبة عن هذه الاسئلة قلقة، وانما عبرنا عنها بـ (الاشكالية) لتوالد الاشكالات والاسئلة المتشابكه، وتجذر الاستفهامات التي تنتظر الاجوبة، وفق اسس علمية. ومن بين الآراء المطروحة البحوث القيمة في ملف «التعددية الدينية والثقافية» في «مجلة قضايا اسلامية معاصرة».

وفي هذه النقطة بالذات علينا ان نتقصى موضوع العقل، ونتعرف على المؤثرات المسؤولة عن صياغة الافكار والعقائد، وبالتالي المسؤولة ايضا عن صياغة الهوية الفكرية للانسان، لنتأكد هل هناك من ينطلق في تقييمه للآخر من منطلقات اسلامية غير ملتبسة ولا متأثرة او مختلطة بافكار ومفاهيم اخرى، كي يصح التقييم ومن ثم الحكم؟ او بعباره أخرى أليس كل ما ينطق به الانسان يمثل فهما خاصا به، فهما قد تأثر ببيئته وثقافته ومحيطه و.. الخ؟ فلماذا نحمّل الآخر ليس مسؤولية الحاضر فقط، بل مسؤولية الماضي، ثم نلقي عليه تبعات كل ما عمله المستبدون عبر التاريخ، ونصير منه عدوا لا نلتقي معه حتى في الانسانية في اغلب الاحيان.

واذا عرفنا ان الثقافات تتداخل وتتشابك، وبالتالي فان المؤثرات لا حصر لها، سنفهم حينئذ ان العقل وليد بيئته ومحيطه الاجتماعي والثقافي، كما ان اغلب القيم نسبية، ووليدة النظام الاجتماعي وحاجاته، وهنا يؤكد الدكتور عبد الكريم سروش: (لا التشيع هو الاسلام الخالص والحق المحض ، ولا التسنن ـ على الرغم من ان اتباع هذين الفرقتين لايرون هذا الراي فيما يخص حقيقتهم ـ لا الاشعري حق مطلق ولا الاعتزال ، ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الفخر الرازي، ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية ولا الوهابية، لا كافة المسلمين منزهون في توحيدهم وعباداتهم عن شرك، ولا جميع النصارى يصح ان يقال عن وعيهم الديني انه مشوب بالشرك ، الدنيا غاصة بالهويات غير النقية، وليس فيها حق صراح في جانب، وفي الجانب الآخر باطل محض...)[٤٧].

اذا عندما نمارس النقد علينا ان نفهم اولا ان (كل انسان باعتبار توكئه على ثقافة معينة يخفي في زاوية من كيانه ـ على كل حال ـ شجرة نسب تؤسس لهويته العميقة التي تمونها الذاكرة الجماعية، وتتفجر منها العصارة القديمة...)[٤٨]. وبهذا الشكل (انقلبت اصول التعبير والقراءة وتبدلت القيم وقواعد السلوك تبدلا هائلا، واصيب العقل الكلاسيكي الحاكم بالشلل حيال هذه الكثرة المنقطعة النظير في تاريخ البشرية) لان (الهويات تتضارب، وتلغي بعضها، وتتمازج على ايقاع التلاقح المتسارع. اصبح الانسان متكثر متعددا....)[٤٩].

لقد كان الانسان عربيا في تقاليده وعاداته فلما دخل الاسلام صارت له عادات وتقاليد اخرى، الا انها لم تلغ كل الماضي، ولم يكف الاخير في التأثير بالحاضر، ولما امتزج الاسلام مع الحضارات القديمة، اثرت في الثقافة الاسلامية بشكل وآخر ولو بالنسبة للشعوب الحديثة على الاسلام، فعاش المسلم مثلا باكثر من هوية، وامتزجت في داخله اكثر من ثقافة، وصارت له هوية اسلامية جديدة تختلف عن سابقتيها. واخذت الافكار والمفاهيم تؤثر باللاشعور، وتتحول الى مشاعر واحاسيس وافكار ومفاهيم جديدة. وفي ظل ذلك كله صار فهم النصوص خاضعا لتلك التاثيرات الثقافية، ولا يمكنها الانفصال عنها باي شكل من الاشكال.

والمشكلة الاساس هنا ان التأثير لاشعوريا، لذا فهو يحتاج الى مراجعة عميقة جدا، وصدمة فكرية تهز البنية المعرفية، وتغور في داخله، والا فالانسان الجديد يستهزء بك لو نسبت شيئا من ثقافته الى حضارته القديمة، او جردته من هويته الاسلامية، لانه يعتقد انه على الاسلام الصحيح وغيره خطا. والحال انه كغيره لم تتشكل منظومته المعرفية الا من خلال ثقافات متعددة، اذا (فالمحصلة هي ان الهوية الدينية لا تستحوذ اليوم على كل مجالات حضورنا في العالم من ناحية معرفية، انما تداخلت الهويات الثلاث: الوطنية، والدينية، والحديثة مع بعضها، فبرزت مساحات مشتركة تزداد تعقيدا يوما بعد يوم، بسبب الادوات التي تلعبها الهويات الثلاثة في هذه المساحات المشتركة، وهي ادوار متناشزه غالبا)[٥٠].

وعن تاثير الهويات الثلاث نستعين بشهادة المفكر الايراني داريوش شايغان لكي تتجلى الفكرة واضحة امام القارئ: (بلد اسلامي كايران يمثل صورة حية لهذه

الهويات الثلاث. الماضي الايراني السابق للاسلام يرقى الى اقدم العهود، وكانت الامبراطوريات الايرانية الثلاث الاخمينية والاشكانية والساسانية في مستوى الامبراطورية الرومانية في الغرب، تضمن وحدة البلاد وتماسكها على رقعة جد واسعة، تمتد من الهند وباكستان، وتمر ببلاد ما بين النهرين لتصل الى اسيا الصغرى ، واذا لم نقل ان هذا الماضي لا يزال حيا فلا اقل من ان له حضوره الفاعل في الاذهان. لقد تبلور ماضي الايرانيين الزاخر بالاساطير والملاحم، في منظومة الشاهنامه للفردوسي، فهو سفير يذكر الايرانيين بلا انقطاع بسير اجدادهم ، وسلوك ابطالهم، واساطير ملوكهم العظام، الذين حكموا هذه الامبراطورية المترامية. انها ذكرى تضج بالحسرات والاسف على ازمنة سادت فيها ايران على مساحات واسعة من اسيا. واستحضار هذا التاريخ يعد بالنسبة للعديد من الايرانيين عزاء عن اخفاقاتهم الراهنة. انهم باستعادة تلك الحقب يحيون بسالة ابطالهم ويمجدونهم ، فالماضي هو كل شيء بالنسبة لبلدان عريقة كايران. اننا نتنفس في فضاء الحسرات، وكأنما لا امل لنا اطلاقا سوى ذلك الماضي العتيد، الذي ذاب وجودنا في سطوته، وغرق في احلامه الوردية.

الهوية الاسلامية ذات ماضي اقرب بكثير من الماضي القومي الذي يرتد الى آلاف السنين. انها هوية لا تتجاوز عمرها الالف واربعمئة سنة. ولكن لا تتسع لخيال الانسان، لذا فان جانبها العاطفي اقوى وانفذ من هويتنا الوطنية القديمة. مضافا الى ان قسما كبيرا من الاساطير المعادية للديانات الزرادشتية تسربت الى الميتافيزيقيا الايرانية. طبعا ثمة على صعيد التاريخ الوطني صراع خفي الى حد ما بين ايرن الشاهنشاهية المتجسد في الشاهنامه، وايران الشيعية المتقومة بدماء الشهداء..)[٥١].

والنتيجة التي نروم الوصول اليها ان الحضارات والثقافات متعددة واقعا، وما على الانسان الا الانصياع لهذه الحقيقة، والتفتيش عن الوسائل والآليات الكفيلة بتفعيلها، وعليه ايضا ان يكف عن الخطاب الايديولوجي التحريضي الذي تقتات عليه فئات مشبوهه في اهدافها، ليصار الى مجتمع انساني تحكمه القيم الانسانية قبل كل شيء.

وهذا يتطلب ايضا آليات فاعلة تعمل على تنشيط الفعل الثقافي بهذا الاتجاه، من خلال التحاور مع الآخر وبيان نظرياته وآرائه، ومناقشتها في اطار اجواء علمية، تسمح

بالانفتاح عليها، بعيدا عن أي ردة فعل ايديولوجية، تنسف الجهود المبذولة، لاختزال الفوارق الكبيرة المصطنعة بين طرف وآخر.

هذا بشكل عام، واما بالنسبة للآخر الداخلي فينبغي التعايش معه على اساس ان الاختلاف بين الاطراف هو خلاف في وجهات النظر، او قل اختلاف في الاجتهاد، فينبغي لوجهات النظر المترشحة عن الاجتهاد ان لا تكون معيقة للتعايش السلمي. الا ان هذا يحتاج الى تبني حقيقي مخافة الانهيار عند اول ردة فعل ايديولوجية. وبهذا الخصوص يبدو التأكيد المتواصل على نقاط الالتقاء، وحصر نقاط الاختلاف والتعريف بها، باعتبارها تمثل وجهات نظر اخرى، كلها تصب في صالح تدعيم البنى الاساسية لهذه المناشط الاجتماعية.

من هنا يفترض بمن يمارس النقد، ويتصدى لتخطئة الآخرين، وربما تكفيرهم، او تفسيقهم، ان يتوفر، اولا على فهم حقيقي للتمازج الثقافي، وتاثير البيئات الثقافية والاجتماعية على عقل الانسان، واحاسيسه ومشاعره، وان يتحلى بالموضوعية والتجرد قبل اصدار أي حكم، وبالتالي سيقف الناقد على خطأ الكثير من الاحكام التي تصدر على الآخر جزافا.

خامسا: الحوار بين الاديان

وينبغي ايضا على صعيد مشروع التعايش مع الآخر تبني الحوار مع الاديان المختلفة، بغية التعرف على فكر الآخر وفلسفته للوجود والحياة والانسان، والتفتيش عن نقاط الالتقاء، لتطويرها والارتكاز اليها في مواصلة الحوار، وفق مبدأ (**قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله**)، (**وجادلو اهل الكتاب بالتي هي احسن**)، (**ادعو الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن**).

ورغم التاكيد المستمر على الحوار بين الاديان، تحت ضغط التحولات الحضارية، وتعدد الندوات والمراكز الداعيه، حتى اعتبره بعض المفكرين احد مهامه الاساسية[٥٢].غير ان الحوار مازال يتطلب جهودا اضافية تنقله الى المستوى المطلوب، لا سيما (ان القرن العشرين شهد ظاهرة في دنيا المعرفة، تبلورت في انهيار الجدر والحدود القديمة بين المعارف، سواء كانت هذه المعارف فلسفية او دينية او غيرها،

أي ان الجزم المعرفي تراجع بشكل كبير، وبات من الصعب على الانسان ان يحدد معرفته، ويفصح بشكل دقيق عما يريده ويعتقده، وبسبب الآراء والنظريات الوفيره التي طرحت على هذا البساط، فقد غدا من العسير جدا التحدث بشكل محدد ودقيق... ومن اجل ان يفهموا بدقة ماذا يريدون ان يقولوا، والى ماذا يدعون الآخرين، ينبغي ان يفهموا الامور بشكل مقارن ، ويبدو ان هذا العامل من اهم العوامل التي غذت الحوار، ودعمت التفاهم بين الاديان في القرون الاخيرة)[٥٣].

ثمة مسألتان لهما دورهما في تفعيل الحوار بين الاديان:

الاولى: تحديد الهدف من الحوار، كي يكون محددا لمسيرة العمل الحواري، ويمنع من التسيب والاستغراق في قضايا قد تؤخر الحوار او تعيق مسيرته، ومن ثم تذهب الجهود هدرا، ولا تحقق النتائج المطلوبة ، لذا من حق كل طرف في الحوار ان يسأل اولا: (ماذا يعني الحوار؟ ولماذا نحاور؟ هل لاجل ان نثبت اننا على حق والآخر على باطل؟ ان كان الامر كذلك فلا معنى للحوار اساسا. واذا كان المراد من الحوار معرفة ماذا تقول انت ، وماذا اقول انا، ثم نعمد الى تنظيم علاقاتنا وفق هذه المعرفة ، فهذا هو الصحيح ، ويجب ان يتخذ الحوار هذا المنحى. واذا كان هدف الحوار تنظيم علاقات المجتمعات او المؤسسات او الاشخاص ، فانه حوار مثمر ناجح)[٥٤].

والثانية: تحديد موضوع الحوار او دائرة المفاهيم التي يدور حولها الحوار، هل نتحاور في قضايا العقيدة، ام نبدأ من الشريعة، ام لا هذا ولا ذاك وانما نفتش عن المساحات المشتركه لتفعيلها لتكون قاعدة رصينة للانطلاق نحو القضايا الاكثر عمقا؟

وهنا سنلتقي برأيين لمفكرين احدهما للدكتورعبد الكريم سروش والآخر للشيخ محمد مجتهد شبستري. اما سروش فيعتقد ان الحوار ينبغي ان لا يبدأ بالشرائع (التي هي احكام عملية في الاعم الاغلب) لانها حصيلة مبادئ اخر: فالافضل ان يبدا الحوار من المبادئ، ومن ثم القفز منها الى الاخلاق والشرائع[٥٥].

واما تلك المبادئ فيلخصها سروش بما يلي:

١ـ الايمان، وهو مقولة تختلف عن مقولة الدين ، ولأن الايمان مشترك بين المتدينين رغم اختلاف الاديان.

٢ـ الانسان، لاننا ـ كما يقول سروش ـ نريد الدين للانسان، ونعتقد ان الله بعث الاديان للبشر، لذا كلما تقارب فهم المتحاورين حول الانسان كلما انتظمت حواراتهم واثمرت.

٣ـ الوحي، لانه احد القواسم المشتركه بين الاديان.

اضافة الى عدد آخر من المفاهيم التي تنتمي الى موضوع فلسفة الدين.[٥٦]

في مقابل ذلك يعتقد شبستري ان الحوار بين الاديان ينبغي ان يبدأ من فهم انماط التدين المختلفة، لا من فهم الاديان المختلفة. أي ينبغي ان يبدأ بفهم (الحياة الدينية المتبلورة في جملة اصول عقيدية ومبادئ اخلاقية واحكام شرعية ، فطبيعة الحياة الدينية التي يعيشها طرف الحوار تتوقف على نظرته للعالم، وعلى ماهية عواطفه الدينية، وكذلك على نوعية ردود الافعال الصادرة عنه في المواقف المختلفة ، ما هو معنى الحياة بالنسبة له، ومن اي منظار يطل عليها؟..)[٥٧].

لكن ثمة رأي قرآني يحدد موضوع الحوار ضمن قواعد أخرى تضمن نجاح الحوار بين الاديان، وهي ما لخصته الآية الكريمة: (قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله)[٥٨].

اذن المساحة المشتركة التي يفترض ان تكون ركيزة العمل الحواري هي الكلمة السواء، والقواسم المشتركة بين الاديان، وقد رتبت الآية هذه المساحات ضمن دوائر ثلاثة:

١ـ ان تكون العبادة خالصة لله تعالى، ولا يقصد بها غيره، لقطع الدوافع المشبوهة والمغرضة، وتوجية انظار المتحاورين نحو هدف موحد.

٢ـ عدم الشرك بالله تعالى، كي لا يصار الى تأويلات كثيرة، بغية احتواء الاشكالات المطروحة على الافكار المشركة، بينما التوحيد يوفر جهودا كبيرة يمكن ان توظف في اتجاهات اخرى، وينقي الاجواء الحوارية من الجدل الفلسفي والفكري، الذي يبدو عقيما في اغلب الاحيان.

٣ـ التحرر من عبودية الغير، والكف عن عبادة الاصنام البشرية، التي تصير الانسان متلقيا ومدافعا رخيصا عن الاستبداد والتسلط، وبالتالي سوف ينهار الحوار للتباين بين الاهداف الربانية والآلهة البشرية.

ويمكن في ضوء هذه الآية الوقوف على مساحات مشتركة اخرى، تمكن المتحاورين من تجاوز الحدود العقيدية، والتوغل في اعماق القضايا الاكثر خطورة. لكن ينبغي ان يبقى الهدف الاساس من الحوار بين الاديان شاخصا، كي لا يصار الى حوار عقيم، يبدد الجهود المخلصة، التي تبغي التحاور من اجل التعايش بين الاديان والثقافات.

كانت هذه اهم الآليات لتفعيل التعددية، من اجل التعايش بين الاديان والثقافات المختلفة، وربما هناك آليات اخرى، فمثلا طرح مصطفى ملكيان ضمن ملف التعددية والاختلاف في افتتاحية العدد ٢١ من «مجلة قضايا اسلامية معاصرة» صيغة للتدين العقلاني يمكن ان تساهم في تعميق التعايش السلمي بين الاديان، وقد سجل اثنتي عشرة ميزة لهذا النمط من التدين.[٥٩] كما طرح في العدد ٢٢ ضمن الملف ذاته صيغة للحوار الحضاري، يمكن ان يساهم في الحد من الصدام الحضاري المصطنع[٦٠]، ويساعد على التعايش السلمي بين الحضارات.

وفي العددين من مجلة قضايا اسلامية معاصرة مادة هامة، ورؤى مميزة، واجتهادات جريئة، واستفهامات حائرة، ومحاولات رائدة للتوغل في الفضاء المعرفي اللامفكر فيه او المستحيل التفكير فيه فيما سبق.

الهوامش:

١ـ سورة البقرة، الآية: ٩١.

٢ـ سورة آل عمران، الآية: ١٨١.

٣ـ سورة التوبة، الآية: ٣٠.

٤ـ سورة ال عمران، الآية: ٧٥.

٥ـ سورة آل عمران، الايتان:١١٣ـ ١١٤.

٦ـ سورة الاعراف، الآية: ١٥٧.

٧ـ سورة آل عمران، الآية: ٩٣.

٨ ـ سورة الانعام، الآية: ١٤٦.

٩ـ سورة البقرة، الايتان:١٩١- ١٩٢.

١٠ـ سورة التوبة، الآية: ٣٦.

١١ـ سورة الممتحنه، الآية: ٨.

١٢ـ سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

١٣ـ سورة العنكبوت، الآية:٤٦.

١٤ـ سورة النحل، الآية: ١٢٥.

١٥ـ سورة المائدة الآية:٥١.

١٦ـ سورة المائدة، الآية:٥٧.

١٧ـ سورة يونس، الآية: ٩٩.

١٨ـ سورة البقرة، الآية:٢٥٦.

١٩ـ سورة الممتحنه، الآية: ٨.

٢٠ـ سورة الذاريات، الآية:٥٦.

٢١ـ سورة الاسراء، الآية: ٧٠.

٢٢ـ سورة البقرة، الآية: ٣٠.

٢٣ـ سورة هود، الايتان: ١١٨-١١٩.

٢٤ـ سورة الروم، الآية:٢٢.

٢٥ـ ابو حديبة، الدكتور عبد الوهاب، القصد في الغيرية.. تجليات التعددية في التجارب العربية والاسلامية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ملف: (التعددية والاختلاف.. تجليات التعايش بين الاديان والثقافات)،العدد٢٢ شتاء ٢٠٠٣ـ١٤٢٣، ص ١٢٨.

٢٦ـ المصدر نفسه، العدد: ٢٢ ، ص ١٧٣.

٢٧ـ المجال الحيوي لفقه التعدد والاختلاف، حوار مع السيد محمد حسن الامين، العدد ٢٠ـ٢١.
٢٨ـ سورة الحجرات، الآية:١٣.
٢٩ـ الكلمة السواء قاعدة للتعايش، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، العدد:٢٠- ٢١.
٣٠ـ القصد في الغيرية... تجليات التعددية في التجارب العربية الاسلامية، مصدر سابق، العدد: ٢٢، ص ٢٣١.
٣١ـ العدد:٢١، ص٢٣.
٣٢ـ التسامح ومنابع روح التسامح، حوار مع د. محمد اركون، العدد:٢٠ـ٢١.
٣٣ـ لم يرد حديث الفرقة الناجية ايضا في المصادر الحديثية الاساسية الاربعة عند الشيعة وانما ورد في مصادر ثانوية، كما في كتاب كفاية الاثر للخزاز، وفيه: (ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة منها فرقة ناجية والباقون هالكة...) لكن في سند الحديث ضعف.
٣٤ـ مرتكزات التعايش بين الاديان، حوار مع د. محمد عمارة، العدد ٢٢.
٣٥ـ سورة النجم، الايتان: ٣٩-٤٠
٣٦ـ محمد حسن الامين، مصدر سابق، العدد:٢١.
٣٧ـ العدد:٢٢، ص ٥٦-٥٧.
٣٨ـ مقال لهاشم صالح في جريدة الشرق الاوسط اللندنية تحت عنوان: كيف نطرح مسألة الحداثة وما بعد الحداثة.
٣٩ـ المصدر نفسه، ص ٥٧.
٤٠ـ ص،٥٣.
٤١ـ ص ٥٤.
٤٢ـ ص ٤٥.
٤٣ـ اركون، ص ٥٠.
٤٤ـ اركون، ص٤٦.
٤٥ـ قضايا اسلامية معاصرة، العدد: ٢٢.
٤٦ـ وسورة الزخرف، الآية:٢٣.
٤٧ـ الصراطات المستقيمة...التعددية الدينية بين النفي والاثبات، قضايا اسلامية معاصرة،العدد ٢٠ـ٢١، ص ١٥٧.
٤٨ـ الهوية المركبة، داريوش شايغان، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٢، ص ٢٠٦.
٤٩ـ المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
٥٠ـ المصدر نفسه، ص ٢١٣.

٥١ـ المصدر نفسه، ص ٢١٤.

٥٢ـ يقول محمد اركون، مصدر سابق، ص ٤٥: (مهمتي هي ان ادعو المسلمين ان يفتحوا مجالا للعلم لم يفتحوه بعد، هو مجال علم الاديان المقارنة.... لان هناك اديان متنافسة منذ البداية ، وكل دين يقول للدين الآخر انت مزيف...).

٥٣ـ الشيخ محمد مجتهد شبستري، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مصدر سابق، ص ٩٦-٩٧.

٥٤ـ د.فتح الله مجتبائي، المصدر نفسه، ص ١١٤.

٥٥ـ المصدر نفسه، ص ١٢٠.

٥٦ـ المصدر نفسه.

٥٧ـ المصدر نفسه، ص ١٢٤.

٥٨ـ سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

٥٩ـ التدين العقلاني... مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدين.

٦٠ـ حوار الحضارات... ترف فكري ام ضرورة ثقافية.

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، وعلوم التأويل، والتجربة الدينية، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١ـ نحو منهجية معرفية قرآنية — طه جابر العلواني
٢ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة — محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣ـ ابستمولوجية المعرفة الكونية — محمد ابو القاسم حاج حمد
٤ ـ نحو فهم معاصر للاجتهاد — زينب ابراهيم شوربا
٥ـ الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث — زينب ابراهيم شوربا
٦ـ الاسلام والانثربولوجيا — ابو بكر احمد باقادر
٧ـ اشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة — حسين رحال
٨ ـ النص الديني و التراث الإسلامي — أحميدة النيفر
٩ـ العرفان الشيعي — خنجر علي حمية
١٠ـ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة — كمال الحيدري

و يصدر لاحقاً:

١١ـ القبض والبسط النظري للشريعة(ترجمة كاملة) — عبد الكريم سروش
١٢ـ مدخل الى فلسفة الدين: العقل والمعتقد الديني — مجموعة مؤلفين
١٣ـ حق الاختلاف — عبدالجبار الرفاعي
١٤ـ التعددية والتسامح — عبدالجبار الرفاعي
١٥ـ العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين — مصطفى ملكيان

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة التاسعة العدد 33-34 صيف وخريف 1424هـ /2003م

رئيس التحرير

طه جابر العلواني

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد جمال البرزنجي

فتحي حسن ملكاوي محيي الدين عطية

لؤي منير صافي

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

الحمراء - شارع عبد العزيز - بناية رابيز - طابق سادس

بيروت - لبنان

هاتف وفاكس: 747361 1 961